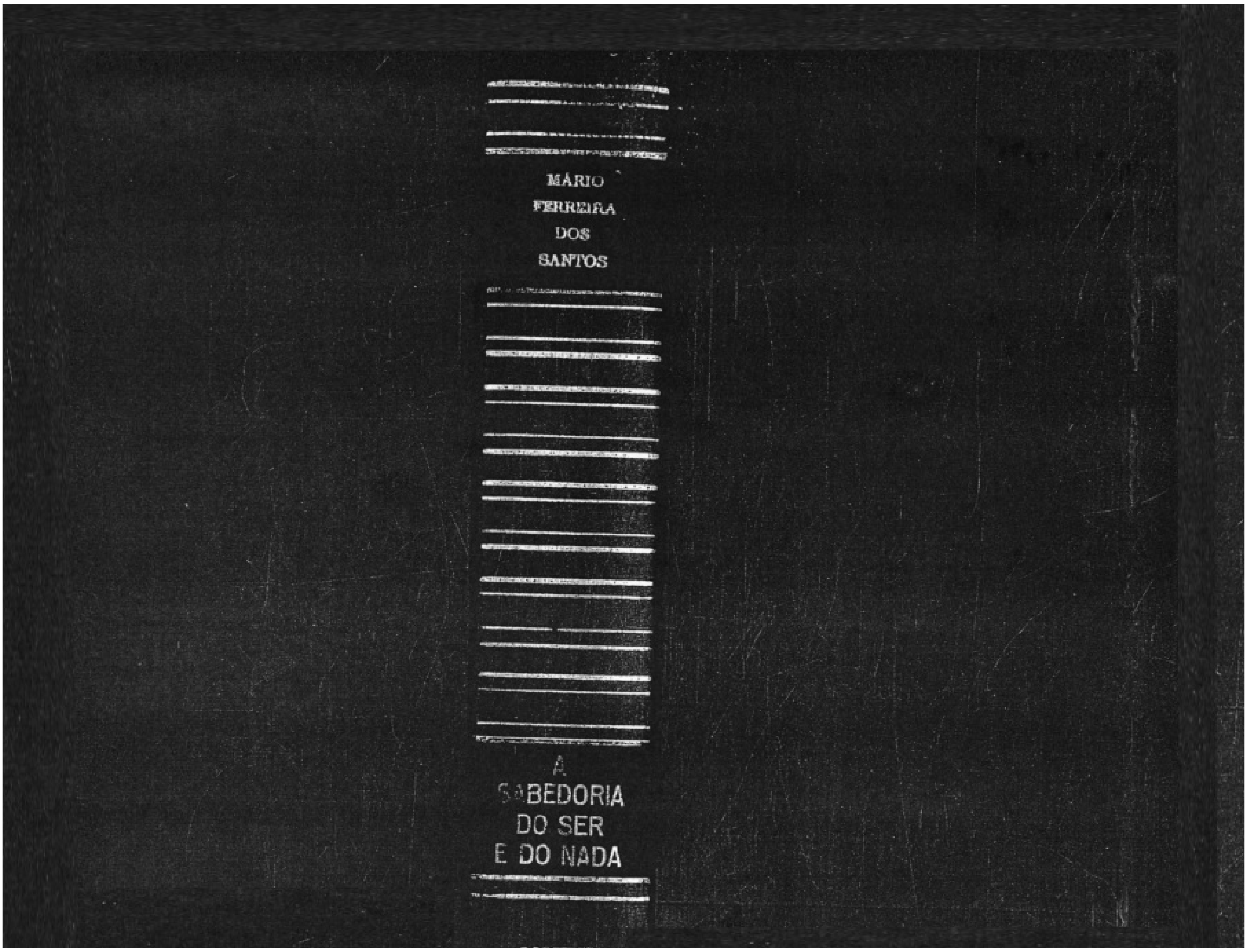
MÁRIO
FERREIRA
DOS
SANTOS
A
SABEDORIA
DO SER
E DO NADA

A SABEDORIA
DO
SER E DO NADA

Coleção

UMA NOVA CONSCIÊNCIA

1) **Invasão Vertical dos Bárbaros**
2) **Erros na Filosofia da Natureza**
3) **Brasil, um país sem esperança?**
4) **Brasil um país de excepção**

Tôdas essas obras são de autoria de

Mário Ferreira dos Santos

Outras obras a sair serão oportunamente anunciadas.

Edições da EDITORA MATESE

«Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais», de Mário Ferreira dos Santos — 4 vols. encadernados — 4.ª ed.

«Dicionário de Pedagogia e Puericultura», de Mário Ferreira dos Santos e Yolanda Santos Burguete. — 3 vols. encadernados.

«Origem dos Grandes Erros Filosóficos», de Mário Ferreira dos Santos.

«Protágoras», de **Platão** (Obras Completas de Platão) — Trad. e notas de Mário Ferreira dos Santos.

«Isagoge», **de Porfírio, o Fenício** — Trad. notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos.

«Das Categorias», de **Aristóteles** — Trad. notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos.

«Pitágoras e o Tema do Número», de Mário Ferreira dos Santos — 2.ª ed.

«Parmênides», de **Platão**, com notas, trad. e comentários de Mário Ferreira dos Santos — (Obras Completas de Platão) — 4.ª ed.

«Erros na Filosofia da Natureza», de Mário Ferreira dos Santos.

«Grandezas e Misérias da Logística», de Mário Ferreira dos Santos.

«Invasão Vertical dos Bárbaros», de Mário Ferreira dos Santos.

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

de Mário Ferreira dos Santos

OBRAS PUBLICADAS:

1) Filosofia e Cosmovisão — 6.ª ed.
2) Lógica e Dialéctica — 5.ª ed.
3) Psicologia — 5.ª ed.
4) Teoria do Conhecimento — 5.ª ed.
5) Ontologia e Cosmologia — 5.ª ed.
6) Tratado de Simbólica — 5.ª ed.
7) Filosofia da Crise (Temática) — 5.ª ed.
8) O Homem perante o Infinito (Teologia) — 5.ª ed.
9) Noologia Geral — 4.ª ed.
10) Filosofia Concreta I vol. — 4.ª ed.
11) Filosofia Concreta II vol. — 4.ª ed.
12) Filosofia Concreta III vol. — 4.ª ed.
13) Filosofia Concreta dos Valôres — 3.ª ed.
14) Sociologia Fundamental e Ética Fundamental — 3.ª ed.
15) Pitágoras e o Tema do Número (Temática) — 2.ª ed.
16) Aristóteles e as Mutações (Temática) — 3.ª ed.
17) O Um e o Múltiplo em Platão (Temática) — 3.ª ed.
18) Métodos Lógicos e Dialécticos I vol. — 5.ª ed.
19) Métodos Lógicos e Dialécticos II vol. — 5.ª ed.
20) Métodos Lógicos e Dialécticos III vol. — 5.ª ed.
21) Filosofias da Afirmação e da Negação (Temática Dialéctica) - 2.ª ed.
22) Tratado de Economia I vol. — 2.ª ed.
23) Tratado de Economia II vol. — 2.ª ed.
24) Filosofia e História da Cultura I vol. — 2.ª ed.
25) Filosofia e História da Cultura II vol. — 2.ª ed.
26) Filosofia e História da Cultura III vol. — 2.ª ed.
27) Análise de Temas Sociais I vol. — 2.ª ed.
28) Análise de Temas Sociais II vol. — 2.ª ed.
29) Análise de Temas Sociais III vol. — 2.ª ed.
30) O Problema Social — 2.ª ed.
31) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais I vol. - 4.ª ed. - vol. duplo
32) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais II vol. - 4.ª ed. - " "
33) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais III vol. - 4.ª ed. - " "
34) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais IV vol. - 4.ª ed. - " "
35) Dicionário de Pedagogia e Puericultura I vol.
36) Dicionário de Pedagogia e Puericultura II vol.
37) Dicionário de Pedagogia e Puericultura III vol.
38) Origem dos Grandes Erros Filosóficos
39) «Protágoras», de Platão, com notas e comentários.
40) «Isagoge», de Porfírio, com notas e comentários.
41) «Das Categorias», de Aristóteles, com notas e comentários.
42) Grandezas e Misérias da Logística.
43) Invasão Vertical dos Bárbaros.
44) Erros na Filosofia da Natureza.
45) A Sabedoria dos Princípios.
46) A Sabedoria da Unidade.
47) A Sabedoria do Ser e do Nada.

A SAIR:

— Deus (provas a favor e contra a sua existência).
— «Os atributos de Deus» (controvérsia sôbre os mesmos).
— As Três Críticas de Kant.
— Tratado de Esquematologia — 2 vols.
— Problemática da Filosofia Concreta.
— Teoria Geral das Tensões.
— Filosofia e Romantismo.
— Dialéctica Concreta.
— Interpretação do Apocalipse de São João.
— Tao-te-King de Lau-Tsê (comentado).
— Versos Áureos de Pitágoras (comentados) — 2 vols.
— Páginas Sublimes de São Boaventura (comentadas).
— O «De Primo Principio», de Scot (comentado).
— Da Interpretação, de Aristóteles (comentada).
— As Enéadas de Plotino (comentadas) — 6 vols.
— Opúsculos famosos de Tomás de Aquino (comentados).

Os volumes subseqüentes serão oportunamente anunciados.

OUTRAS OBRAS DO MESMO AUTOR:
Publicadas

— «O Homem que Foi um Campo de Batalha» — Prólogo de «Vontade de Potência», de Nietzsche — 2.ª ed. (esgotada).
— «Curso de Oratória e Retórica» — 12.ª ed.
— «O Homem que Nasceu Póstumo» - (Temas nietzscheanos) - 3.ª ed.
— «Assim Falava Zaratustra» — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3.ª ed. (esgotada).
— «Técnica do Discurso Moderno» — 5.ª ed.
— «Se a esfinge falasse...» - Com o pseudônimo de Dan Andersen - esg.
— «Realidade do Homem» - Com o pseudônimo de Dan Andersen - esg.
— «Análise Dialéctica do Marxismo» (esgotada).
— «Curso de Integração Pessoal» — (Estudos caracterológicos) - 6.ª ed.
— «Práticas de Oratória» — 5.ª ed.
— «Assim Deus falou aos Homens» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Vida não é Argumento» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Casa das Paredes Geladas» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Escutai em Silêncio» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Verdade e o Símbolo» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Arte e a Vida» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Luta dos Contrários» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Certas Subtilezas Humanas» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Convite à Estética» — 5.ª ed.
— «Convite à Psicologia Prática» — 5.ª ed.
— «Convite à Filosofia» — 5.ª ed.
— «Páginas Várias» — 12.ª ed.

TRADUÇÕES:

— «Vontade de Potência», de Nietzsche (esgotada).
— «Além do Bem e do Mal», de Nietzsche (esgotada).
— «Aurora» de Nietzsche (esgotada).
— «Diário Intimo», de Amiel (esgotada).
— «Saudação ao Mundo», de Walt Whitman (esgotada).

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

A SABEDORIA do SER E DO NADA

I VOLUME

EDITÔRA MATESE

Av. Irerê, 382 (Planalto Paulista) - Tels. 35-6080 e 33-6823
SÃO PAULO — BRASIL

1.ª edição

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia actual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

Mário Ferreira dos Santos

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Êste livro foi composto e impresso para a Editôra MATESE, na Gráfica e Editôra MINOX Ltda., Av. Eng. Armando de Arruda Pereira, 665 — Jabaquara — SÃO PAULO.

O Prof. Mário Ferreira dos Santos terminava a correção das provas da presente obra, quando faleceu sùbitamente a 11 de abril de 1968. Publicamos êste livro póstumo com profunda emoção.

A EDITÔRA

ÍNDICE

Panorama Geral 17

Da Analogia Universal 23

As Leis Eternas 29

Do Ser a se e do ser ab alio 37

Contextos Gama e Delta 55

Das Divisões do Ser 67

O Logos Spermatikós 91

O um Supremo — As Oposições 97

Problemática da Filosofia Concreta — Substância e Accidente em Esquemas da Filosofia Positiva Clássica 105

Argumentos dos Escolásticos em Defesa da sua tese 122

Problemática da Substância 123

Análise Concreta da Substância e do Accidente 124

Escólios 128

Teses da Filosofia Concreta sôbre a Substância e o Accidente 131

Escólios 136

A Substância e os Modos para Suarez 141

Os Modos da Quantidade e da Qualidade para Suarez 146

Síntese do Pensamento de Suarez 147

A Problemática do Acto e da Potência em Esquemas da Filosofia Positiva Clássica 153

Problemática da Limitação do Acto pela Potência 156

Da Limitação da Potência pelo Acto 158

Demonstração da Sexta Sentença 159

Crítica de Fuetscher à Doutrina Tomista de Acto e Potência .. 164

Crítica de Fuetscher à Teoria Tomista da Distinção Real de Acto e Potência 171

O Problema dos Universais 178

Da Limitação do Acto pela Potência 179

Algumas Objeções Apresentadas à Tese Tomista 180

Crítica Escotista do Axioma da Multiplicação do Acto 184

Da Unidade do Acto 187

Passagem da Potência ao Acto 188

Análise Dialéctico-Concreta de Acto e Potência 197

A Distinção entre Acto e Potência 203

Síntese da Crítica dos Adversários da Posição Escotista 204

Crítica Dialéctico-Concreta 206

Da Natureza e da Limitação do Acto e da Potência 218

Da Multiplicidade e da Unidade do Acto 223

Da Passagem da Potência ao Acto 225

Comentários Finais 226

PANORAMA GERAL

Iniciamos agora a examinar intensistamente os temas matéticos, alguns já abordados anteriormente. Surgira uma nova problemática, que, na parte sintética, não nos permitiria oferecer resposta satisfatória. Principiaremos por indicar o caminho para o exame, dentro de um rigor dialéctico, de tudo o que nos falta para clarear o que é obscuro, e, buscaremos, onde estão, necessàriamente, os elementos dos quais carecemos para atingir o fim desejado: o de ter resposta satisfatória às perguntas especificadas pela nossa mente, e que nos inquietam até um certo ponto, e porisso, exigem soluções, porque não nos sentiremos em pleno equilíbrio, enquanto permanecermos nesse estado em que a mente interroga e não encontra a resposta justa.

Temos nos esforçado, tanto quanto nos tem sido possível, em afastar a presença do axioantropológico na especulação filosófica. Não que nos coloquemos ao lado daqueles que julgam que a nossa mente possui uma estructura totalmente outra daquela que constitui a estructura cósmica, de que a nossa mente esteja abissalmente separada de tudo mais, e que as suas construções sejam, conseqüentemente, inadequadas à realidade das coisas.

Aquêles que se colocam nesta posição não a justificam senão pelas nossas deficiências, o que não é bastante para afirmar que há entre nós e a verdade um abismo inflanqueável, insuperável pelas nossas fôrças. E não procede esta argumentação sôbre a qual se fundamentam os que põem em dúvida o valor da nossa mente, por uma razão muito simples: porque não podem êles,

fundados apenas em alguns aspectos parciais e contingentes estabelecer ou tirar conclusões necessárias, porque estariam forçando uma consequência não contida nas premissas.

Estariam, assim, tirando mais do menos, concluindo acima das possibilidades. De qualquer forma, seja qual fôr a relação entre nós e a verdade das coisas, há de haver uma analogia, e se há uma analogia, há, necessàriamente, um *logos analogante*, uma *ratio*, uma lei que analoga, nós e tudo mais, inclusive a própria verdade de nós mesmos. Ora, se o ser humano não fôsse deficiente, não encontrasse dificuldade em saber, não fôsse animado pelo desejo de conhecer a verdade, não se espantaria ante as coisas do mundo, porque as desconhece, nem jamais construiria a Filosofia. Esta, surge porque é precisamente o homem um ser que se admira das coisas do mundo, e de si mesmo, porque não é capaz de responder imediatamente a tôdas as perguntas que as coisas lhe propõem, porque não aquieta a sua mente quando ela se coloca perplexa ante os acontecimentos.

Dois problemas se oferecem desde início ao homem: se as coisas são, e finalmente, o que são as coisas. Chamavam os antigos a primeira de pergunta *an sit*, que quer dizer *se é*, e chamavam à segunda pergunta *quid sit*, o que é.

Na verdade, tôda filosofia humana gira em tôrno destas duas perguntas. Todo o afã organizado, todo o esfôrço que o homem empreendeu tendem a responder a estas duas perguntas: se a coisas são, e o que são as coisas. Em suma, tôda a Filosofia pode resumir-se aí. E para saber o que elas são, o homem tem de conhecê-las, não só na sua intimidade, mas, também, nas relações que elas possam ter com as outras, e esta é a razão porque tem de saber de onde elas principiam, o que as põe em causa, porque elas são, em que consiste o seu próprio ser, quais as relações de semelhança que elas possam ter com outras, e também, as de diferença; o ser humano precisa, para saber o que as coisas são, saber aos poucos, na proporção de suas fôrças, tudo o que contribui para que as coisas sejam o que elas são.

Conseqüentemente, êle, procurando saber o que elas são, terá, inevitàvelmente, de dirigir-se aos princípios. Ou seja, de onde elas começam a ser o que são. Inevitàvelmente, tem de se colocar para êle a idéia do princípio.

Nós, ao construirmos a Filosofia Concreta, partindo de um facto da experiência, que é de uma evidência indiscutível para nós, como demonstramos de modo sobejo e suficiente em nossa obra "Filosofia Concreta", que se reduz a um juízo: "alguma coisa há", (*quodlibet est*), vimos, então, que, por fôrça dêste juízo, dêle retirando o que de *per se* nêle está incluído, implícita e explìcitamente, deduzimos cêrca de 300 teses, que são as fundamentais da Filosofia, partindo de uma demonstração que, simultâneamente, é *quia e propter quid*; portanto, uma demonstração que possui em si a fôrça máxima que a demonstração pode ter, como se sabe pelos estudos da Lógica (1).

Partindo dêste juízo, fomos capazes de captar o que dá o nexo real a tudo quanto há, e, dêste modo, construir as bases do que chamamos de "Filosofia Concreta".

Naquela obra, fizemos a marcha, partindo de algo que se evidencia de modo imediato, intrìnsecamente, e também extrìnsecamente, que reune todos os tipos de evidência, não só pela evidência interior, como pela exterior. E se fomos prolixos no exame das demonstrações naquela parte, o fizemos porque se tornava necessário, já que a perturbação das mentes, que vem processando-se há três séculos, levaria muitos até à loucura, até à afirmação do sem-sentido, até à afirmação da contradição. Precisávamos provar a validez das nossas teses, até fundando-nos na completa loucura, porque a própria insanidade, a simples postulação da contradição ainda é uma prova de que *quodlibet est*, que alguma coisa há, porque a proposta dessa contradição se dá, porque essa proposta infundada se testemunha.

(1) Em **Filosofia Concreta** usamos preferentemente a **via ascendente**, enquanto em nossas obras de Matese damos preferência à **via descendente**.

Não é possível fundando-se em uma posição filosófica, mesmo no ficcionalismo mais extremado, derruir a tese fundamental da filosofia concreta. E também, não é possível, fundando-se em nenhum princípio racional, usar a razão para destruir as deduções e conseqüências que se seguem apodìticamente desta tese: as verdades que de um primeiro momento não são suspeitadas, mas que, no decorrer do tempo, pela análise da mente sôbre êste próprio juízo, é ela capaz de alcançar e que são juízos téticos, os quais se tornam axiomáticos para a análise posterior.

Mas a Filosofia Concreta não se completaria se ela apenas partisse ascendendo da nossa experiência aos princípios. Ela necessitava, também, percorrer a via inversa, partir dos princípios para a nossa experiência, para verificar, seguindo a via descendente, se os resultados se adequavam entre si, se não surgiam contradições, se não se imporia uma nova problemática que pudesse pôr em risco aquilo que já estava estabelecido de modo rigoroso. E o que se vê, o que se prova, o que se tem mostrado na parte sintética da Matese é a validez, a validez irrefragável das teses que, apodìticamente, foram demonstradas naquela obra. Então, para completar o trabalho que havia sido realizado na "Filosofia Concreta", ela própria exigia que estudássemos os princípios. Surgiu, assim, a necessidade de construir a Matese da Filosofia Concreta. Aproveitamos êste têrmo *Matese*, dos gregos, no velho sentido que êle tem, de *suprema instrução*, de supremo conhecimento, porque reconhecendo-se os princípios de tôdas as coisas, das que são e das que não são, alcançaríamos ao supremo conhecimento cabível ao homem, accessível aos iluminados apenas pela luz natural da nossa razão, de que seríamos capazes de alcançar. Conhecemos os nossos limites, e sôbre êles falaremos oportunamente; nós também sabemos da nossa grandeza e das possibilidades da nossa inteligência, e porisso não renunciamos ao que é nosso ponto perfectível superior, porque seria trairmos-nos, demitirmo-nos da própria humanidade se negássemos a capacidade que tem a nossa mente de tanger as verdades, inclusive as verdades eternas, como já o mostramos.

A Matese, dêste modo, torna-se a sabedoria dos princípios, enquanto princípios; dedica-se a examiná-los e, necessàriamente, teríamos de concluir que êstes princípios, sendo afirmação e positividade, que é ser, e outros, negatividade, não positividade, que é não-ser, nos levariam fatalmente, à construção de duas disciplinas: a primeira, que trata do *on, ontos*, a Ontologia, que estudará o *logos* do ser enquanto ser; a outra estudaria o *"logos"* do não-ser, do *Meon*, a *Meontologia*. E não pararia aí a Matese, porque nós, não podendo nos afastar do humano, porque somos humanos, e a Filosofia é uma construção nossa, temos de tratar o homem como um ser movido pela inteligência e pela vontade, apto a frustrar o que pode acontecer, a frustrar o que tem de fazer, preterindo e preferindo, realizando, portanto, escolhas, nas quais êle revelará os seus juízos axiológicos, e, conseqüentemente, teríamos de estudar aquilo que o homem tem de fazer, como uma conseqüência do seu entendimento e da sua vontade, porque sendo a sua vontade a *oréxis* racional do bem, e sendo o seu entendimento a *oréxis* racional da verdade, o homem, necessàriamente, impulsionado por essas duas faculdades, estas duas potências, êsses dois poderes de buscar o bem, e de buscar o conhecimento da verdade, êle, necessàriamente, teria de realizar duas ciências; a ciência que busca a verdade, aquela que se dedica apenas às realizações do entendimento em tôda a sua pureza, e construiria a Filosofia e Ciência Especulativas, e aquela que é uma realização da sua vontade em busca do bem, e construiria a Filosofia e Ciência Práticas.

CAP. I

DA ANALOGIA UNIVERSAL

O ser humano, graças ao seu entendimento, à *oréxis* racional da verdade, constrói a ciência especulativa, e graças à vontade, a *oréxis* racional do bem, constrói a ciência prática.

A primeira é uma construção do seu entendimento, na busca da verdade; a segunda é uma construção da vontade nas suas realizações. A primeira tem seu início no homem enquanto meramente pensante, ao realizar as obras do seu entendimento, a segunda, do homem no seu drama, na sua actividade, nas suas realizações. O homem, nas relações com seus semelhantes, o homem nas suas relações com o mundo, procura vencer e dominar, e adaptá-lo às suas necessidades.

As ciências especulativas foram chamadas de ciências noéticas; e as segundas, as práticas, foram chamadas as dianoéticas.

As ciências práticas, que são construídas sôbre as realizações humanas, fundam-se na vida do homem, incluindo o que êle tem de fazer (*de habeo* (ter de) *debeo*) o seu dever, frustrável, que vai construir a Deontologia, ou a ciência do *dever-ser* (deon). A Ética, ao dedicar-se aos costumes e às normas práticas e históricas, é pròpriamente a Moral. E ligadas a essas disciplinas estão tôdas aquelas que já estudamos.

Não há necessidade de nos prolongarmos na análise da ciência especulativa e da prática, porque já o fizemos muitas vêzes. O que há necessidade é de volver os nossos olhos agora para o

que constitui pròpriamente a matéria da Matese, que é o princípio, o de que um têrmo de certo modo procede, princípio que podemos considerá-lo desde os primeiros, desde o mais remoto de todos, o remotíssimo, até àqueles princípios mais próximos do homem.

Os primeiros princípios, os mais remotos, são os *arkhai*, os mais antigos, os principiais (*os logoi arkhai* de que falavam os pitagóricos). A idéia de princípio implica, necessàriamente, a de principiado, porque, o princípio é princípio de alguma coisa, e o principiado é aquêle que de certo modo principia, ou aquêle que tem um princípio.

Há uma relação entre princípio e principiado de prioridade e posterioridade. O princípio é sempre anterior ao principiado, que lhe é posterior. Têm de ser ambos distintos, porque se princípio e principiado fôssem o mesmo, um não seria o princípio do outro, e o segundo nada mais seria que o primeiro; portanto, não pode haver entre êles univocidade, mas, também, entre o princípio e o principiado não pode haver um abismo que os separe totalmente, de modo que um fôsse uma afirmação totalmente outra que o outro. Deve haver entre êles uma conexão, deve haver entre êles um *logos analogante,* de forma que ao tratarmos do princípio, teremos, inevitàvelmente, de nos cingirmos às leis da prioridade e da posterioridade, leis sôbre as quais já tratamos na parte sintética. Nas relações entre princípio e principiado, regem, imperam, as leis da prioridade e da posterioridade, os mesmos *logoi.*

Assim, partindo do principiado, temos, necessàriamente, de chegar a um princípio; mas aquêle que é princípio não tem, necessàriamente, de realizar um principiado; do mesmo modo que ao partir da posterioridade temos de chegar a um anterior, não encontramos, porém, a mesma necessidade de que êste anterior, para dar-se, exija, necessàriamente, o posterior. Tal não quer dizer que haja anteriores que não sejam necessários, porque os há. A análise depois nos mostrará que os há; não podemos porém, estabelecer esta regra como um *logos universal.* E então

verificamos, também, que se entre o princípio e o principiado não podemos estabelecer uma univocidade total, também não pode haver entre êles equivocidade total. Os dois têrmos não podem ser absolutamente unívocos, mas também não podem ser absolutamente equívocos, pois entre êles deve haver uma conexão e algo que os assemelhe, algo que os analogue, um *logos analogante.*

Como entre a prioridade e a posterioridade exige-se também, um *logos analogante,* e esta lei é a lei da relação, porque sabemos que as relações implicam, necessàriamente, dois têrmos positivos e um *logos analogante,* que é o fundamento da relação, também, para falar-se em princípio e principiado, é mister que ambos sejam reais e distintos, e teriam de ser distintos para que um pudesse receber a razão, o *logos* de princípio, e o outro o *logos* de principiado. Contudo, não poderia entre êles haver uma separação absoluta, porque, então, o principiado estaria totalmente, absolutamente, desligado de seu princípio; porisso é que a equivocidade absoluta é impossível. Há necessidade que ambos se encontrem em algum ponto; êles têm de ter entre si um têrmo comum, e êste aponta o *logos analogante,* o *logos* que os analoga.

Podemos, pois, chegar à idéia de um princípio *simpliciter,* um princípio que não provenha de qualquer outro. Êste princípio *simpliciter* seria necessàriamente um ser *a se.* Tal não impede que haja princípios que sejam o têrmo *a quo* de outro, como o é o ponto em relação à linha, etc. Podemos ainda estudar os princípios enquanto êles se dão fora de nós, e enquanto êles se dão em nós. Os primeiros seriam o princípio da coisa, e os segundos princípios da nossa cognição, por exemplo.

Se considerarmos o princípio enquanto princípio na coisa, podemos vê-lo sob dois aspectos: o princípio *quod,* o princípio que opera, e ainda podemos tomá-lo como princípio *quo,* o pelo qual opera. E poderíamos ainda dividir o princípio *quo,* o pelo qual êle opera, como princípio substancial, que é um princípio necessário, e um accidental, que é um princípio contingente, e um absoluto, que são os *logoi* as leis que regem as coisas. Se tomarmos o princípio substancial, o que é necessário, o que vai cons-

tituir a substância de alguma coisa, vamos considerar êste princípio como aquêle que infunde um ser à coisa, e é a êste princípio que chamamos *causa*.

E esta causa poderá ser intrínseca à coisa, como são as causas emergente, das quais tratamos na "Filosofia Concreta", ou extrínsecas a ela, como as causas predisponentes, como a agente, a final, e a circunstancial, que actuam, também, sôbre a coisa, as quais já examinamos.

Mas a forma de uma coisa ainda pode ser dividida na substancial, e na meramente accidental, que é uma espécie da qualidade. A primeira substância apresenta-se de dois modos: a substância henótica (de *hen, um*), que é uma substância *simpliciter* simples (como a do Ser Supremo), que já analisamos, e a substância *hólica* (de *holos*), que é a de composição, *secundum quid*, que é um princípio de tensão, que revela uma coerência e realiza um império, que a distingue, pelos seus graus, umas das outras, e que merece um estudo à parte.

Chegamos, então, à conclusão de que, nas causas intrínsecas e extrínsecas, encontramos algo que é necessário da coisa, sem a qual a coisa não é o que ela é.

Vimos, também, que há, nas coisas, algo que é absoluto delas, que não constitui a sua tectônica, mas que a rege totalmente, que são as leis, os *logoi*, enquanto leis, às quais elas obedecem infrustràvelmente, porque exercem império absoluto.

Essas leis passam, por sua vez, a ser objecto de pesquisa matética. Elas regem tôdas as coisas em tôdas as esferas de realidade; são leis que não podem, de modo algum, serem frustradas. Não podemos delas nos esquivar, nem nós, nem coisa alguma. São leis que regem, desde o início, tôdas as coisas; são leis *principiais*, são *logoi arkhai*, cuja especulação em tômo delas, como dissemos, é um desafio à argúcia humana.

Encontraremos, assim, princípios que vão se manifestar nas quatro principais esferas, sôbre as quais trabalha a nossa mente. Encontraremos leis que regem as coisas na sua onticidade. Dentre

estas, frustráveis e não frustráveis, encontramos leis lógicas, e nelas incluídas, leis indefectíveis, leis indesviáveis, leis das quais não nos podemos afastar, se quisermos manter rectamente o nosso juízo. Encontraremos leis ontológicas, leis que regem o ser enquanto ser, que são princípios válidos depois para o lógico e para o ôntico e, finalmente, as leis matéticas, leis que são a própria glória e esplendor dos princípios, dos princípios supremos, do princípio remotíssimo, do princípio do princípio.

Buscar estas leis, descobrí-las, é ao mesmo tempo evidenciar a conexão que há entre elas. Há uma ordem e subordinação das leis ônticas às lógicas, destas às ontológicas, e destas às matéticas. Êsse conhecimento revela-se-nos não como uma criação do nosso espírito, mas apenas como uma descoberta que se ilumina à nossa mente. Chegamos a elas por uma intuição apofântica, por uma intuição iluminadora, por uma intuição que nos revela a verdade dessas leis, que não são arbitrárias, que não são uma criação, nem do nosso entendimento, nem da nossa vontade, mas que ultrapassam a nossa vontade e o nosso entendimento, ao mesmo tempo que imperam sôbre êles, como bem o sentiram Santo Agostinho e São Tomás (*Summa Theologica* - I - II 9:90 e 95).

CAP. II

AS LEIS ETERNAS

A *arkhê* era a meta de tôda a filosofia pré-socrática grega, que buscava o princípio ou os princípios de tôdas as coisas.

Podemos falar em princípios próximos e princípios remotos, inclusive de um princípio remotíssimo, e que princípio último só pode ser por nós considerado, não no sentido da ulterioridade final, a ulterioridade que alcança o têrmo final, mas, sim, o têrmo inicial, o têrmo realmente e verdadeiramente primeiro.

Verificamos que há princípios lógicos, ontológicos e matéticos, e que o princípio não diz, necessàriamente, que é êle causa da coisa, mas apenas de onde a coisa principia, e que um princípio próximo, intermédio entre próximo, mais próximo e mais remoto, não pode ser o têrmo de início de alguma coisa tomada determinadamente.

Então, aproveitando-nos da terminologia matética e dos conceitos matéticos, já elaborados na parte sintética, lembremo-nos da expressão *têrmo,* que, em grego, é *horos,* que significa um *índice de determinabilidade,* algo que pode receber uma determinação ou ter uma determinação. Desta forma, *têrmo* não só indica aquilo que tem positividade, presença, como é o caso do ser, mas também pode referir-se, indicar o que não tem presença, nem é afirmativo, nem positivo, como o nada. Êste também é *têrmo,* por-

que também indica uma determinabilidade, algo que pode ser determinado por nós, como o que ou ao qual se recusa tôda presença, tôda positividade, tôda afirmação.

Neste caso, o princípio do ser, considerado matèticamente como um *têrmo,* seria índice de uma determinabilidade, em que o princípio seria o de um têrmo do qual procede algo, pois o primeiro princípio necessàriamente será *causa eficiente.*

O conceito de princípio, tomado indeterminadamente, não exige que seja êle causa de um principiado; que o ser do principiado seja necessàriamente infundido pelo princípio próximo. Temos o exemplo do ponto, que é têrmo da linha, e se é iniciante é princípio da linha, não causa da linha. O ponto final é têrmo da linha, deixa de ser princípio para ser final. É fácil compreender-se agora que um têrmo só pode ser chamado de princípio quando dêle, de certo modo, procede, e a causa, que infunde ser a alguma coisa, é também princípio, mas apenas no seu aspecto genérico, pois a causa é uma espécie de princípio.

Conseqüentemente, o princípio nos apresenta uma série de aspectos que podemos classificar segundo os contrários, e também segundo os contraditórios. Por exemplo, tomemos o princípio que é causa, e o princípio, que não é causa de alguma coisa. Do primeiro, temos, então, o princípio *quo,* o princípio pelo qual algo opera.

Vimos que há o substancial e o accidental, o que correspon-de às chamadas causas intrínsecas e extrínsecas, ou emergentes e predisponentes, das quais já tratamos.

Temos de estabelecer a diferença entre princípio *per se* e princípio *per accidens.* São conceitos perfeitamente claros, sôbre os quais já tratamos, porque já falamos em causas *per se* e causas *per accidens.* Tôda causa *per se* ou *per accidens* é genèricamente um princípio, mas espécie nas suas diferenças de ser *per se* ou de ser *per accidens.* Mas, há outro exemplo fora das causas, quando o princípio não é verdadeiramente causa, quando o princípio é apenas um têrmo iniciante.

Tomemos alguns postulados da Matese já examinados, como: a afirmação é princípio *per se* da afirmação; a negação é princípio *per se* da negação. Êstes dois axiomas podem ser enunciados de outros modos: a afirmação é princípio *per se* da afirmação, é princípio *per accidens* da negação; ou seja, de uma afirmação só pode por accidente surgir uma negação. Daí decorreriam êstes dois novos postulados: a afirmação pode ser princípio *per accidens* da negação; a negação pode ser princípio *per accidens* da afirmação.

Êstes dois novos axiomas vão encontrar demonstrações, porque sendo a afirmação princípio *per se* da afirmação, não poderia ser princípio da negação, a não ser *per accidens,* e em segundo lugar, porque encontramos na experiência, e também como uma decorrência rigorosa das nossas investigações especulativas, exemplos para corroborar êste postulado. Assim, o nada privativo só pode decorrer do ser *per accidens,* nunca *per se,* como vimos ao tratar do *nada.*

Pergunta-se: a presença pode ser princípio *per accidens* de uma privação? A presença pode privar uma coisa de alguma coisa, mas, *per accidens,* porque ela, como presença, dá posse, mas a posse pode provocar um afastamento, uma privação.

Há um adágio dialéctico, que é o seguinte: *quod-libet de quolibet.* Alguma coisa, que se diz de alguma coisa, ou se diz afirmando ou se diz negando. Ora, sabemos perfeitamente qual a distinção do juízo, como uma espécie de proposição de uma proposição, tomada em seu sentido amplo. No juízo se dá uma sentença. O têrmo, que emite um juízo, sentencia, julga, o *quod libet,* que se empresta a *quolibet,* é algo que afirma como adequado a êle, ou nega a sua adequação. E o juízo será, conseqüentemente, afirmativo no primeiro caso, e negativo no segundo. Mas o que é de notar, e é importante, é que o que se afirma ou se nega de alguma coisa, quando se afirma, alega-se a sua adequação, e quando se nega, nega-se essa adequação. E êsse juízo será verdadeiro ou falso, se realmente essa adequação se der, ou falso em caso contrário, como também será falso se o negado como adequado não o é.

Ao contrário, seria adequado e será o negativo verdadeiro, quando a inadequação postulada realmente se der. Ora, é impossível que, simultâneamente e sob o mesmo aspecto, aquilo que um têrmo cognoscente afirme como adequado possa ser a mesma coisa do que a afirmação da sua inadequação; e a razão é muito simples, porque, então, estaríamos em face de dois juízos: um afirmativo e outro negativo, ambos sob o mesmo aspecto e simultâneamente, em que um anularia completamente o outro, porque o que negasse negaria a afirmação, e o que afirmasse afirmaria a negação.

Conseqüentemente, anular-se-iam; e eis as razões porque entre os contraditórios não pode haver formalmente um têrmo, salvo quando êsses contraditórios não são perfeitos; isto é, quando o que afirma adequar-se a alguma coisa não se diz sob o mesmo aspecto quando se nega. Assim pode-se dizer que uma coisa de certo modo se adequa ou não se adequa. Quer dizer, adequa-se em parte, e noutra parte não se adequa, mas, neste caso, veremos que não é o mesmo aspecto. Vemos que o que afirmamos, que se adequa, é um aspecto, porque em outro aspecto não se adequa. De maneira que a terceira posição, que seria esta, já não seria pròpriamente uma contradição, porque o que se afirma como adequado, ou se nega como tal, não é o mesmo sob o mesmo aspecto. De maneira que não há possibilidade de uma terceira posição, desde que se obedeçam as normas dêste princípio lógico que se chama princípio de não-contradição, que decorre, como vimos na parte sintética, da própria lei da unidade. Mais adiante teremos oportunidade de ver que êste princípio é um princípio ontológico, que rege a Lógica, e também um princípio matético, ou está subordinado a um princípio matético, que é o princípio da unidade, sôbre o qual já temos tratado e ainda o faremos melhor.

Podemos distribuir numa classificação os princípios em quatro regiões: princípios matéticos, ontológicos, lógicos e ônticos.

Os princípios matéticos são aquêles que correspondem aos *logoi arkhai*, são os primeiros princípios.

Os princípios ontológicos são aquêles que regem o ser, são as leis do ser. Aqui teríamos, também, os princípios meontológicos, que são as leis que decorrem do não-ser, da privação, que correspondem também aos ontológicos, e os lógicos são os princípios que regem a Lógica, como *nóesis* humana, embora essa *nóesis* esteja subordinada aos princípios subordinantes superiores ontológicos e matéticos, de modo a impedir que ela se torne apenas uma lógica meramente afectiva, como acontece com o logicizar dos românticos, que se deixam arrastar pelos sentimentos, julgando que a validez afectiva é mais poderosa do que a mera validez lógica. A verdadeira Lógica é escorreita e purificada daquelas chamadas capas hiléticas, que são afectivas, daquelas aderências infantis do homem, que podem perturbar o bom desenvolvimento do raciocínio, etc.

E, finalmente, os princípios ônticos, que se referem ao ente na sua singularidade, não ao ente enquanto ente, mas ao ente enquanto *êste ente*. Quer dizer, as leis que regem o ser na sua singularidade, como num indivíduo humano. Dentre estas leis, estão as do seu carácter, do seu temperamento e da sua personalidade, para exemplificar. Estas leis são leis de certo modo frustráveis, são leis que podem sofrer modificações, e não são como as outras, imutáveis, que são eternas.

Assim, as leis matéticas, as leis ontológicas, inclusive as leis lógicas, são eternas. Entre as lógicas, incluímos, também, os princípios, que são criteriológicos, e os princípios matemáticos, porque a Matemática é uma Lógica também. Na onticidade, o ente singular, além de ser regido pelas leis ontológicas e matéticas, é também regido pelas que lhe são peculiares, que pertencem às suas condições singulares, ou leis também que estabelece com outros para a sua conveniência. Estas leis podem sofrer variações, são frustráveis (1).

(1) Na obra «**Sabedoria das Leis**» demonstraremos apoditicamente a validez dessas postulações que ora apresentamos.

As leis eternas, que regem a anterioridade, não têm um começo, porque mesmo se não houvesse nenhum têrmo que tivesse anterioridade sôbre outro têrmo, haveria a lei que regeria um têrmo com anterioridade a outro. As leis da anterioridade e da posterioridade não regeriam, mas se houver têrmos reais serão regidos por essas leis.

Êste ponto importante é uma grande contribuição pitagórico-platônica, que ninguém, a não ser com apelos à insanidade mental, mas refutáveis pela própria insanidade, poderá lançar mão de argumentos contrários, por carência total de argumentos sérios, para opô-los a essas afirmações.

Assim também a lei da afirmação e da negação, da qual já tratamos na parte sintética, são eternas desde todo sempre, coeternas com o Ser Supremo, com o ser primeiro, com o ser *a se*, com o ser imprincipiado, com aquêle que é o princípio de tôdas as coisas, conjuntamente com êle.

Coeternamente com êle estão tôdas essas leis que os platônicos chamavam *razões eternas*, cujo conteúdo pode alcançar o ser humano. Tomás de Aquino, reiteiradamente na *Suma Teológica*, reconhece que êsse saber é possível de ser construído e é possível de ser alcançado pelo homem.

De maneira que, sendo a Matese a sabedoria dos princípios, é ela a sabedoria também das razões eternas, das razões que regem, desde todo o sempre, coeternas com o Ser Supremo. Essas razões alcançamo-las com plena apoditicidade, sem o menor perigo, sem o menor risco de êrro.

Assim, também, em tôrno do juízo, podemos chegar a uma lei que é eterna, um *logos eterno*. Se um têrmo cognoscente afirma outro, ou nega outro, a sua afirmação ou a sua negação será verdadeira ou falsa, segundo a adequação ou não adequação do afirmado ou do negado. Quer dizer, estas leis independem do antropológico, como a anterioridade e a posterioridade não estão condicionadas pelo antropológico. Vimos perfeitamente que o antropológico é um caminho, e temos de segui-lo, mas tal não quer dizer que estejamos construindo um mundo ao sabor dos

nossos apetites. Estamos descobrindo um mundo que não contraria o que constitui a estructura do nosso espírito, porque encontramos que, na natureza, as coisas se dão segundo a obediência destas mesmas leis. Tôdas essas leis decorrem das primeiras leis, dos primeiros princípios, necessàriamente, e não poderia ser de outro modo. (1)

Distinguido o princípio, sabemos que êste, quando é causa, infunde ser no principiado, que passa a chamar-se efeito, porque é efectuado pelas suas causas.

Ser é presença, é afirmação, é positividade, é posse. Não-ser é ausência, é negação, não-positividade, não-posse. Quando estudamos as divisões do ser, verificamos que podíamos dividir de maneira perfeita, obedecendo as regras da divisão, o ser em *a se* e ser *ab alio*, o ser que é princípio de si mesmo, e o que tem um princípio causal em outro. O primeiro é um ser que tem em si mesmo a sua razão de ser; o segundo é um ser que não tendo em si mesmo a sua razão de ser, não tem a razão suficiente de ser, e não tem a razão eficiente também de ser; necessita de um outro que o produza.

O primeiro é um ser que não participa de outro para ser, enquanto que o segundo é um ser participante. O primeiro é um ser absolutamente necessário, é simplesmente necessário, enquanto que o segundo é um ser contingente. O primeiro é um ser improduzido, porque não é um produto de outro, enquanto que o segundo é um ser produzido.

---

(1) Essas leis não são criadas **a priori**, arbitràriamente, mas descobertas. Elas se nos desvelam e mostram que regem o pensamento (a **nóesis**) verdadeiro, exacto. Por outro lado, a realidade também as obedece. A realidade fora de nós é verdadeira e obedece, em suas estructuras, a essas mesmas leis, que podemos frustrar em parte pela vontade, mas caímos no êrro, na falsidade. Essa adequação entre as leis que regem a **nóesis** exacta e a realidade mostra a adequação que há entre nós, quando seguimos os caminhos verdadeiros da sabedoria, e a realidade, pois esta nunca desmente, nem refuta aquelas leis. É o que provamos no 2.º vol. desta obra.

O primeiro terá de ser necessàriamente um ser incondicionado, não dependendo de uma condição para ser, enquanto o segundo será sempre um ser condicionado, tem uma condição para ser. O primeiro será sempre um ser eterno, enquanto o segundo é um ser que conhece sucessão, um ser que se dá na sucessão, é um ser que tem temporariedade. O primeiro será um ser necessàriamente infinito, enquanto que o segundo será necessàriamente um ser finito.

O ser *a se* será necessàriamente um ser incriado, enquanto o ser *ab alio* será necessàriamente criado. O ser *a se* será o criador e o ser *ab alio* a criatura. O ser *a se* será um ser independente, o ser *ab alio* será um ser dependente.

Veremos ainda mais que o ser *a se*, que para os gregos é *autós*, o *ipsum*, é o próprio ser, e o ser *ab alio*, que é o *allós* (outro), não tem esta ipseidade.

CAP. III

DO SER *A SE* E DO SER *AB ALIO*

O ser *a se*, como princípio em si mesmo, é improduzido, ser necessário, é o *ipsum esse* (no grego, *autos*), êle mesmo porque é absolutamente simples, não é produto de uma cooperação das causas, nem de uma causa. A sua tectônica não é constituída de estructuras distintas, de uma estructura hilética e de uma estructura eidética, que lhe dêem consistência.

Êle é existencialmente apenas o que é essencialmente, para usarmos a linguagem aristotélica. É um ser que é, portanto, sob todos os aspectos, *êle mesmo*.

Os atributos, que nêle captemos ou determinemos, em nada o limitam. São apenas aspectos, que adequamos aos nossos esquemas; ou melhor, adequamos os nossos esquemas às propriedades, aos atributos que êle deve ter, que são o testemunho de si mesmo. Êste ser, portanto, sendo improduzido, não tem um comêço, é um ser que sempre foi.

Ora, distinto já é o ser *ab alio*, porque êste é produzido, um ser que recebe o seu ser de outro, um ser conseqüentemente causado, enquanto que o primeiro é incausado. Não é um *ipsum esse*, porque é composto, pois a sua simplicidade não pode ser senão relativa a um *quid*, e não absolutamente simples, ou *simpliciter simples*, como o é o *autos*, o *ipsum esse*, o ser *a se*.

Êsse ser *ab alio* é o *alter* do latim, é *allos* do grego, é outro, é o ser outro, que necessita de um outro distinto dêle para que seja, porque não tem em si mesmo a sua razão de ser, porque não é improduzido. É produzido, provém de outro (não é incondicionado como o ser *a se*), é condicionado, é um ser contingente, porque poderia não vir-a-ser, pois é um ser que começa a ser, é um ser que não poderia dar-se sempre, porque, do contrário, teria em si a sua própria razão de ser.

Êsse ser é, conseqüentemente, temporal. A sua duração é a duração temporal, ou é uma duração que, de certo modo, é sucessiva, que pode ser temporal ou eviterna, nunca, porém, será a duração eterna, a duração *tota simul*, que só é própria do ser *a se*.

Volvendo ao estudo do *contexto alfa*, que é o do ser *a se*, observamos que, além de eterno, êste ser, deve ser *simpliciter* infinito. A sua infinitude deve ser absolutamente simples; porque, sendo apenas êle mesmo, e sendo um ser necessário, um ser incondicionado, um ser eterno, e apenas ser, não pode ter nenhuma composição de não-ser, nenhuma deficiência, privação, ser em sua plenitude infinita de ser, no grau mais intensista de ser; é, portanto, ser na sua infinitude, sem limites, sem fronteiras de ser; portanto, *simpliciter* infinito.

Já o ser do *contexto beta* tem limites, é dependente, cujo ser recebe de outro, e conseqüentemente tem limites e tem fronteiras; é um ser limitado na sua intensidade de ser, e é ao mesmo tempo composto de privação, de carência, de falta, de ausência de outros modos perfectivos de ser. Assim, a única infinitude que poderia atingir seria a infinitude de ser êle mesmo; quer dizer, seria infinitamente, enquanto singular, único, êle mesmo Êste é o aspecto que a Matese encontra num ser *ab alio* ao qual se lhe atribui uma infinitude: a sua singularidade, porque o ser *ab alio* é outro que outro, e sendo outro que outro, êle é êle mesmo, apenas enquanto é êle na sua singularidade histórica, e, nesta, não é nenhum outro, como Sócrates é apenas Sócrates, e não há nenhum outro, pois não há nem pode haver outro Sócrates. O singular

atinge a esta perfeição da singularidade, a perfeição da sua individualidade singular, da sua historicidade, da sua irrepetibilidade e da sua irreiterabilidade. Conseqüentemente, enquanto nesta talidade, êle é sem finitude, sem limites, êle mesmo; mas como é um ser dependente, como é um ser produzido, como é um ser que não tem a razão de ser em si mesmo, necessàriamente, tem finitude.

Nestas condições, o ser do *contexto alfa* é um ser *simpliciter* absoluto, enquanto que o ser do *contexto beta* só é simples *secundum quid*, porque, na verdade, será sempre composto; tem momentos de presença e de privação, de presença, de posse e de privação.

O ser *a se* é um ser incondicionado, não exige condições para ser, enquanto que o ser *ab alio* exige condições para ser. O ser *a se* é absolutamente ilimitado, enquanto que o ser *ab alio* é um ser limitado, é um ser que conhece limites, pontos de onde não há ulterioridade de seu ser, onde o seu ser cessa de ser. Êle é, por sua vez, mensurável, porque pode ser medido, enquanto que o ser *a se* é um ser imensurável, não pode ser medido, porque não tem uma medida para medí-lo, nem poderia haver, porque sendo êste absolutamente simples e infinitamente ser, êle não tem partes, não pode ser dividido, não teria possibilidade de numerar a si mesmo, portanto, não há uma unidade capaz de medí-lo, é, conseqüentemente, imensurável. Todos êsses conceitos nós já os estudamos, e sòmente vamos apresentando-os nos seus aspectos gerais, deixando de analisá-los, acrescentando apenas o que é de aspecto matético, ou sôbre o qual a Matese quer chamar mais atenção, como a parte da singularidade histórica, da irreiterabilidade histórica, de que falamos há pouco.

Como uma conseqüencia inevitável, o ser *a se* é *simpliciter* perfeito, possui a perfeição de ser; não sendo composto. Não sendo paciente de nenhuma deficiência, de nenhuma privação, enquanto ser é simplesmente ser e, conseqüentemente, como é simplesmente ser, é o ser na sua perfectibilidade máxima, é pois, *simpliciter* perfeito, é omniperfeito.

Já o mesmo não se dá com o ser *ab alio*, que, por ser composto, por sofrer de privações, de ausências, é um imperfeito. Se caso, alguma vez, podemos apontar-lhe alguma perfeição, essa será *secundum quid*, será relativa, e jamais poderá ser absoluta.

Por sua vez, o ser *a se*, como é simplesmente ser na sua máxima simplesmente, porque é apenas êle mesmo, é, conseqüentemente, o máximo absoluto, enquanto que o ser *ab alio* só poderia receber uma atribuição máxima sob um aspecto relativo. Seria máximo *secundum quid*, porque, de qualquer forma, é um ser minimalizado, é um ser do qual dêle se ausenta alguma perfeição de ser, é, portanto, *plethos*.

O ser *a se* tem de estar na plenitude da glória de ser, já que nêle não há nenhuma deficiência, e êle é infinitamente ser. Êle tem de ser, conseqüentemente, acto em tôda pureza, acto puro, testemunho de tôda a sua glória, afirmando-se na sua simplicidade, na sua plenitude actual.

Mas já o ser *ab alio* é um ser pelas suas deficiências. Como pode actualizar as suas possibilidades, como é um ser composto de actualidade e de potência, só pode ser, quando muito, um acto híbrido, um acto com essa hibridez de acto e de potência, não da potência activa apenas, mas, também, da potência passiva, da potência capaz de sofrer determinações, e não apenas a que é apta para determinar que é potência activa. Mas já o ser *a se* não pode ter potência passiva, não pode ter em si a capacidade de ser determinado, porque, então, receberia novos modos perfectivos de ser. Não seria aquêle ser na simplicidade absoluta e na glória de ser, e, ademais, seria composto, porque teria uma potência, uma parte ainda apta a receber determinações formais, e não seria aquela simplicidade de que falamos.

Conseqüentemente, sendo acto puro, só pode receber uma potência activa, uma capacidade de determinar, cuja potência decorre da sua plenitude actual. Não pode ser um ser de potência passiva, um ser capaz de sofrer determinações. Como uma decorrência também de tudo o que estudamos, o ser *a se* tem de ser um ser proficiente, e a sua proficiência é absolutamente simples.

É a proficiência máxima, enquanto que o ser *ab alio* é um ser deficiente, é um ser que tem uma proficiência apenas relativa, um misto de deficiência, porque nêle falta, porque carece de ulteriores aspectos perfectivos do ser. Ora, como ser *ab alio* é um ser que provém de outro necessàriamente, e como nós já provamos a impossibilidade de uma série infinita, o princípio, de onde começa a ser, aquêle princípio que infundirá a êsse ser tudo quanto tem, só pode ser o ser *a se*. Êste é criador, enquanto o ser *ab alio* é criatura, é criado.

Todos êstes predicados, que vamos apontando num contexto e noutro, são predicados matèticamente necessários, porque basta que partamos de uma posição matética, seguindo o rumo inicial de uma condicional, e os nossos raciocínios levariam, apodìticamente, a essas conseqüências. Senão, vejamos: se há um ser *a se*, deve êle possuir os predicados que alinhamos. Êsses predicados decorrem, necessàriamente, da sua própria natureza. Se há um ser *ab alio*, o mesmo acontece. Não se poderia dizer que ao ser *a se* faltassem tais predicados, porque chegamos a êle como a um ser necessário, em face da impossibilidade absoluta do nada absoluto.

Já percorremos a via que nos levou a êle, mas, aqui, há um ponto importante, porque nem todos os predicados poderão ser predicados senão em determinadas situações. Assim, o ser *ab alio*, se há, será um ser sempre produzido, contingente, finito, criado, criatura, dependente, será um ser condicionado, será um ser de duração sucessiva, embora possa alcançar a eviternidade.

Não podemos, porém, concluir que, necessàriamente, deva haver um ser *ab alio*. Sabemos que há o ser *ab alio*, temos a experiência dêle. Não encontramos, porém, ainda uma razão que dê a necessidade do seu surgimento.

Poderia apenas haver o ser *a se*, sem que tivesse surgido o ser *ab alio*. Não encontramos, ainda, que o ser *a se* tenha de necessàriamente produzir o ser *ab alio*. Nêle não encontramos ainda uma razão de necessidade; portanto, não encontramos, ainda, a razão de que êle seja necessàriamente criador, senão criador

como potência activa, porque se não surgisse o ser *ab alio* não haveria criatura, não haveria o ser criado, e não haveria, conseqüentemente, a criação, e o ser *a se* seria *apenas* potencialmente criador. Mais esta potencialidade não é uma potencialidade passiva e sim activa, porque a sua capacidade de criar estaria contida na eminência do seu ser, estaria contida no absoluto de seu poder, porque êle é omnipotente, necessàriamente. Teremos, para afirmar que a criação é necessária, de encontrar êste nexo de necessidade.

A omnipotência do ser *a se* leva-nos, também, a simultâneamente captar o predicado da proficiência *simpliciter* simples. Este é proficiente, enquanto o ser *ab alio*, é deficiente, cuja proficiência é apenas relativa. Também captamos que o ser *a se*, além da eminência *simpliciter*, é um ser que não tem gradatividade de ser. É um ser na plenitude da sua intensidade máxima de ser, enquanto o ser *ab alio* apresenta gradatividade.

Podemos encontrar sêres *ab alio* sem gradatividade? De antemão podemos responder que não. Mas cabe um esclarecimento. Deve-se conceber apenas como entes *ab alio* os entes de razão, que criamos, como o gênero e a espécie? Êstes não admitem gradatividade enquanto gênero e espécie, e enquanto tais não são entes meramente dependentes, porque são esquemas que captamos das coisas, os quais enquanto *eide*, pertencem aos *arithmoi arkhai*, como teremos oportunidade de ver, porque se não captássemos o gênero animal, êste, que tem fundamento real, por ser um *scibile*, seria captível por outro ser inteligente. Pelo facto de serem entes de razão, e não se darem o gênero e a espécie aqui e agora ("ali vai a Humanidade", "ali vai a Animalidade"), tal não quer dizer que não tenham fundamento *in re*, nem validez *ante rem*, validez independente da cognoscência humana. Ontològicamente, são entes do contexto *alfa*. Como *eide*, têm uma realidade *ante rem*, e são eternos, e da ordem do ser *a se*. Foi o que já demonstramos, e ainda demonstraremos.

Enquanto verificamos que o ser *a se* não pode mudar, porque tôda e qualquer mudança seria para uma deficiência, para menos, ou para o nada, o que seria absurdo em face da sua infinitude, da sua omnipotência, notamos que, no *contexto beta*, os sêres são gradativos, apresentam escalaridades.

Os entes do *contexto beta* são entes gradativos, porque apresentam um grau de ser, de intensidade de ser, apresentam graus de perfectibilização, e também mutações, porque o que caracteriza, precisamente, o ser dêsse contexto é a mutabilidade, porque é um ser híbrido de acto e de potência, não só activa, que pertence a êste acto, mas, também, da passiva, capacidade de sofrer determinações.

Ora, o facto de nós, dentro do *contexto beta*, ao qual pertencemos, e no qual somos, sermos capazes de construir entes que não apresentem gradatividade, entes tomados *in indivisibili*, como são os gêneros e as espécies, entes de razão com fundamento *in re*, a sua não gradatividade está no esquema eidético-noético que dêles formamos, e que corresponde à forma exemplar do *contexto alfa*.

Tôda predicação, que estabelecemos no *contexto alfa*, é uma predicação necessária *simpliciter*, é uma predicação absoluta, enquanto que a predicação que fazemos no *contexto beta* é uma predicação hipotèticamente necessária, e sempre contingente, como já evidenciamos nos volumes anteriores.

As verdades eternas, as idéias eternas dos platônicos, os *arithmoi arkhai*, os *pantes logoi* dos pitagóricos pertencem ao *contexto alfa*, e não ao *contexto beta*, embora sejam também os factos, acontecimentos, e os entes do *contexto beta*.

Uma verdade do *contexto beta*, quando especulada no *contexto alfa*, torna-se eterna. Tomemos o juízo: "o correr é movimento". Ora, êste correr, êste movimento, que realiza êste ser, quando corre, tem a sua gradatividade, mas, quando tomamos um juízo e o traduzimos, e o levamos para o *contexto alfa* torna-se eterno: todo

correr é por natureza (necessàriamente) movimento, e já estamos no *contexto alfa*. O correr e o movimento já estão sendo tomados incomutàvelmente.

Podemos, então, dizer ontològicamente: o correr é movimento. Dêsse modo, chegamos a uma verdade ontológica, que não tem mais gradatividade, porque o que tem gradatividade é *êste* correr, é *êste* movimento que se dá, não o correr eidèticamente, enquanto movimento. Então alcançamos, assim, a uma idéia eterna, porque poderia não surgir o correr, poderíamos admitir um estado em que não há nenhum correr, nenhum movimento, plena imutabilidade. Mas o correr é um *scibile*, é um inteligível, pois poder-se-ia pensar na acção de correr, e esta seria um movimentar-se, um transladar-se de um têrmo a outro têrmo fora do primeiro, o percorrer de uma via. Estas idéias seriam captáveis por um ser inteligente, e êste poderia dizer: se houver um correr, necessàriamente, será um movimento, será um transladar-se de um têrmo, numa via, para outro têrmo.

Quando encontramos entidades não gradativas no *contexto beta* são reduzidas a esquemas do *contexto alfa*. O *contexto alfa* é o contexto da imutabilidade, e o *beta* da mutabilidade.

Os esquemas eidéticos-noéticos imutáveis, construídos no *contexto beta*, tornam-se tais, porque são transferidos por nós para o *contexto alfa*, tornando-se, assim, idéias eternas ou participações noéticas dos *arithmôi arkhai* ou *logoi arkhai* ou *pantes logoi*, segundo fôr a sua classificação.

O ser *a se* é também um ser *in se*, enquanto que o ser *ab alio* pode ser *in se*, e também *in alio*, em outro. É, sobretudo, *aseitas*, é um ser, portanto, que tem *perseidade*, *inseidade* e *aseitas*, enquanto que o ser do *contexto beta* pode ter *perseidade*, pode ter *inseidade*, não tem, porém, *aseitas*.

No *contexto alfa*, estamos em perfeita univocidade, é o *idem esse*; enquanto, no *contexto beta*, estamos na analogia e na equivocidade.

Como o ser constituinte do *contexto beta* é um deficiente, é, conseqüentemente, um bem relativo, e também um mal relativo. O mal absoluto é impossível, porque seria nada absoluto.

O ser do contexto *a ser*, por sua plenitude de ser, não pode, por não sofrer qualquer deficiência, ser mau. É um ser absolutamente bom, porque é absolutamente ser, como o demonstramos em outras passagens. Conseqüentemente, é um bem absoluto. Nós aspiramos ao bem absoluto, aspiramos àquele bem sem deficiência, o que nos revela que anelamos ao ser *a se*, princípio e fim de tôdas as coisas.

O ser *a se* tem necessàriamente em si, intrìnsecamente, a própria necessidade de existir, sem qualquer carência de outro, enquanto que o ser *ab alio*, por ser contingente, não tem a necessidade intrínseca de existir.

Como o ser *a se* não tem necessidade de outro para existir, a sua positividade de ser é *adsência*, de *adsum*, verbo que significa o testemunho afirmativo de si mesmo por si mesmo, pois presença implica uma dualidade, uma relação de dois têrmos: presença é testemunhar-se a alguma coisa, enquanto que *adsência* não exige esta relação.

Os sêres do contexto *ab alio* constituem o *cosmos*, pois êstes entes estão ordenados, regidos por lei, enquanto que o contexto *a se* é o contexto da identidade, enquanto que o contexto *ab alio* é da alteridade.

No contexto *a se*, temos o ser efectivo, a *efectibilitas*, a efectibilidade na sua pujança eminencial; no contexto *beta*, o efectivo, o efeito, o materiado, o formado, o ser que surge da informação de uma potência, da matéria.

O contexto alfa é o contexto do *sim*, da mera afirmação, enquanto, que, no *contexto beta*, temos a afirmação e também a negação, temos a simultaneidade da afirmação e da negação, o *sic et non*.

O ser *a se* é um ser que não participa de outro para ser; é um ser participado, enquanto que o ser *ab alio* é um ser participante.

Chegamos, assim, a uma série de predicados atribuíveis ao ser pertencente a cada contexto, e êstes predicados constituem algo da sua essência, porque não nos interessamos com os predicados meramente accidentais, mas, sim, com aquêles que, de certo modo, referem-se ao seu aspecto genérico ou específico, ou às suas diferenças específicas ou às suas propriedades. Não há necessidade de falar dos aspectos meramente accidentais, mas há necessidade, sim, de dizer que só podemos predicar accidentes ao ente do contexto *beta*, e jamais ao ente do contexto *alfa*.

Vê-se, assim, que a predicação que se fêz no contexto *alfa* é uma predicação necessária *simpliciter*, é uma predicação absoluta, porque, de modo absoluto, tal ser tem de ser um ser improduzido, não pode de modo algum admitir o seu contrário, não se poderá atribuir-lhe predicados do *contexto beta*, senão analògicamente, e sempre em sentido perfectivo máximo. Não podemos, por exemplo, compreender um ser *a se* que não seja *simpliciter necessário*. Não pode ser um ser contingente, não podemos entendê-lo a não ser como *ipsum esse*, e não como um *alter*, como *aliud*. Não pode ser dependente de outro, não pode ser um ser principiado, mas, sim, imprincipiado; não pode ser híbrido de acto e potência, não pode ser imperfeito, não pode ser deficiente, tem de ter a máxima proficiência; não pode ser determinado por uma necessidade, porque então esta estaria fora dêle; tem de ser de liberdade absoluta e de liberdade actual, enquanto que o ser do *contexto beta* só pode conhecer uma liberdade relativa, uma liberdade potencial, porque está ameaçado sempre da coacção, que de certo modo o acompanha, enquanto que o Ser Supremo, o ser do *contexto alfa*, não pode sofrer coacções de outros, porque não há outros que dêle independam, pois os do *contexto beta* dêle dependem, dêle recebem o ser, e não o limitam, não o constrangem, não o coagem. De forma que todos êstes conceitos, como divindade, erectibilidade, afirmatividade, bem absoluto, princípio primeiro, e fim último de tôdas as coisas, são atributos que decorrem, necessàriamente, do próprio *eidos* do ser *a se*.

Então, podemos concluir: se há um ser *a se*, êle, necessàriamente, terá todos êstes atributos; como, se há o ser *ab alio*, êle, necessàriamente, terá os seus atributos. Ora, há o ser *ab alio*, nós o sabemos pela experiência; é evidente que êle há.

Chegamos à necessidade do ser *a se*, seguindo os caminhos que a "Filosofia Concreta" nos indicou. Portanto, o ser *a se* terá de ter, necessàriamente, êsses atributos. Conseqüentemente, chegando a êste ponto, podemos abrir o caminho para comparações, deducções, quando, dialècticamente, trabalhamos apenas com êsses dois contextos, *alfa* e *beta*.

Assim, será uma questão mal colocada aquela que atribua a um ente do *contexto beta* os predicados absolutos do *contexto alfa*, como a de alguém que colocasse esta questão: a Terra, o nosso planêta, um ser improduzido, existente desde todo o sempre? Tratando-se de um ser *ab alio*, apresenta todos os caracteres e propriedades de um ser contingente, e, portanto, tem de ter tido, necessàriamente, um início. Ela recebeu o seu ser de outro. É um ente necessàriamente formado, causado, é um efeito, é um materiado, é um ser, portanto, contingente, e que não tem em si mesmo a razão intrínseca de existir, mas apenas a razão intrínseca contingente, não a necessária; portanto, seria uma questão mal colocada. A questão: "Há em Deus ímpetos para o mal?" seria uma questão mal colocada. Deus, sendo o Ser Supremo, sendo ser *a se*, não pode sofrer de deficiências; portanto, não se lhe pode atribuir o mal. Podemos não compreender porque surge o mal, mas de qualquer forma, de antemão, temos de excluir a predicação de mal a tal ser, porque êle não pode ser mau. O mal não pode, portanto, provir *per se* dêle, mas só *per accidens*, por accidente.

Outra questão mal colocada seria afirmar que Deus possui dentro de si diferenças, distinções reais-reais, como alguns afirmam, ou que êle seja composto, ou que nêle haja uma parte de potência passiva. Tôdas estas questões estão mal colocadas, porque elas, por mais que se investiguem, por mais que se levem avante essa investigação, chegar-se-ia a aporias insolúveis, porque

nos encontraríamos em face de contradições, pela impossibilidade de atribuir a êste ser predicados que pertençam apenas aos sêres do *contexto beta*. Inversamente o mesmo se daria se pretendêssemos postular a incondicionalidade ao ser contingente; inevitàvelmente esta questão mal colocada levaria a resultados aporéticos.

As definições, que se derem de tudo quanto se refere a um contexto e a outro, têm de obedecerem ao sentido dêsses predicados, porque, do contrário, elas falsearão. Nós não podemos definir um ser hipotèticamente necessário (só um ser do *contexto beta* pode ser hipotèticamente necessário), dizendo que êle é um ser que pode existir e que não pode não existir. O *não poder não existir* só poderia ser tomado condicionadamente, nunca porém, incondicionadamente. Uma questão dessa espécie seria desde início mal colocada.

É fácil notar quando uma questão filosófica está mal colocada, e a razão pela qual não é passível de uma solução justa, e porque permanece em estado aporético. A confusão entre os contextos, e o que caracteriza cada um, tem sido uma das razões principais destas dificuldades teóricas.

Podemos encontrar no *contexto beta* os predicados comutáveis, que correspondem aos incomutáveis pertencentes ao *contexto alfa*, na sua infinitude, na sua pureza, que são aquêles que permitem uma reducção-eidético-matética, como o "correr é um movimento", que pode ser reduzido, eidèticamente, de modo a tornar-se uma verdade eterna.

Demos vários exemplos de questões mal colocadas, como a do mal, e em tôrno dêste seria uma questão mal colocada se nos colocássemos na seguinte posição: se tudo tem princípio no Ser Supremo, num ser primeiro, num ser *a se*, o mal, remotamente pelo menos, terá o seu princípio no Ser Supremo esta é uma questão que, colocada dêste modo, levará a uma stuação aporética insolúvel.

No entanto, se partirmos da distinção entre princípio *per se* e princípio *per accidens*, vê-se que o mal não pode ter um princípio *per se*, mas, sim, um princípio *per accidens*, por que tudo quanto há é ser, e tudo quanto há é bom. O mal só pode ser produto de uma privação, só pode ser produto de uma ausência, ou de uma oposição, uma *antibase*, na qual o ser positivo e bom possa, *per accidens*, prejudicar ou ofender a conveniência de alguma natureza tomada estática, ou dinâmica ou cinemàticamente; nestas condições, o mal pode ter um princípio *per accidens*, nunca um princípio *per se*, porque, do contrário, êsse princípio devera ser o nada absoluto, já descartado.

Uma vez que se coloque o problema do mal em têrmos distintos, êsse problema torna-se insolúvel. As longas polêmicas que se travaram e se travam, a quantidade imensa de trabalhos escritos sôbre o mal, levando cada vez maior confusão sôbre o tema estribam-se nesta má colocação do problema. A questão, sendo bem colocada, a solução normal, verdadeira e apodítica, surge inevitàvelmente.

Podemos dizer que se não solucionamos tôdas as questões filosóficas, solucionamos a sua quase totalidade, seguindo os rumos da Matese e da *Dialéctica Concreta*, bastando apenas rectificar a colocação do problema, e imediatamente transparece a solução razoável, perfeita, apodítica.

Se alguém colocar a possibilidade de uma unidade *simpliciter simples*, dentro do *contexto beta*, esta questão já é falsa de antemão. Ela só levará o pensamento a estados aporéticos, porque é impossível ao ser dependente, ao ser finito, ao ser contingente, ser absolutamente simples. Também quem procurasse o valor absoluto num ser finito, colocaria mal a sua questão. Quem procurasse, na magnitude transcendental, um ser *ab alio*, colocaria mal a sua questão, como também quem procurasse a identidade absoluta num ser daquele contexto.

De maneira que, comparando êsses dois contextos, trabalhando com os dois, encontramos soluções para inúmeros problemas.

Tomemos alguns conceitos que são predicados, tanto de um contexto como de outro, que exijam, necessàriamente, um ao outro, e aquêles predicados que não exijam seu contrário. Assim, a identidade poderia dar-se plenamente com o Ser Supremo, sem necessidade de uma semelhança ou uma diferença em sentido ôntico. O bem absoluto poderia dar-se sem a necessidade do bem relativo, efectuado ônticamente. A necessidade intrínseca de existir do ser *a se* poderia dar-se sem a contingência intrínseca de existir do ser *ab alio,* ônticamente dado. Bastaria que não houvesse a criação, que não surgisse a criatura, para que uma série dêsses predicados não se desse mais *in re,* ônticamente fundados.

Partindo da observação do *contexto beta,* verificamos que sêres contingentes, sêres finitos, não só se apresentam como pluralidades; encontramos singularidades, multiplicação de singularidades numa espécie, encontramos *monas* e *pollys,* e vemos que o conceito de *monas,* de um singular, e de *pollys* de muitos, de pluralidade de singulares, não se excluem. Ambos podem ser positivos, e ambos podem dar-se simultâneamente. Assim podemos notar entes de uma mesma espécie na sua singularidade, como também tomá-los numèricamente no seu conjunto, na sua multiplicidade.

Podemos verificar que, dentro do *contexto beta,* podemos tomar os diversos predicados sob êstes dois aspectos: sob o aspecto de *monas* e sob o aspecto de *pollys,* isto é, como um só, tomado na sua singularidade, e, como muitos, o que nos vai permitir a construção de uma série de conceitos, que são precisões das classificações, fundadas nas semelhanças não meramente accidentais, mas nas semelhanças essenciais, necessárias dêsses entes.

Dentro do campo do ser *ab alio* não há nenhum problema, porque a experiência é suficiente para provar que tal se dá.

Quanto às relações que se formam entre o um e o múltiplo, entre a parte e o todo, estudamos na parte sintética, e não há dificuldades na aplicação e no estudo das leis que regem a totalidade, a série, o sistema, o universo, tomados dentro de uma região, dentro de uma esfera, etc., como analisamos na pentadialéctica.

Restaria agora saber se também podemos encontrar no *contexto alfa* uma dualidade analógica à que se observa no *contexto beta.*

O *contexto alfa* refere-se ao ser *a se,* e êste é o *idem esse,* é o *ipsum esse,* é o *autós,* que aparece para nós como algo monádico, como algo absolutamente um, primeiro, fonte e origem de tôdas as coisas. Mas se observarmos alguns dos predicados, como o de *agente,* necessàriamente êste predicado implica o *agir,* e, necessàriamente, se há uma acção, um paciente, porque um agir, ou melhor um actuar, que não realize uma acção, sendo esta uma modal de algum ser que a sofre, e sem o paciente, todo êsse *actuar* seria sustentado em nada, seria nada. Existindo o agir do agente exige, necessàriamente, que êle esteja em acto. Ora, a idéia de criação implica o agir *ad extra* do agente, a *acção,* e o paciente. Sendo o ser *a se* criador é apto a realizar a criação.

Vemos, pois, que, no acto da criação, há um agir *ad extra,* realizado pelo criador como agente, e esta *acção* vai consistir numa determinação de uma determinabilidade, exigindo um determinável que seja determinado. Mas o notável é que qualquer *acção* enquanto tal só pode dar-se *ad extra.* A criação é uma acção, do contrário não se daria. Criar é realizar outro distinto de si, pois vimos que todo principiado distingue-se realmente do seu princípio, e a criação será um principiado e, conseqüentemente, o agente realizará uma determinação, ou determinações, que eram possibilidades que se actualizam. Portanto, há uma selecção que se processa por preferência e preterição, porque vai preferir determinadas determinações, e preterir outras determinações, porque se vamos admitir que o Ser Supremo só poderia determinar determinadas determinações, sem haver o acto selectivo, sem haver a preferência e a preterição, o acto da criação seria um acto

necessário, e não livre, pois não poderia escolher entre futuros contingentes, já que a criatura é um futuro contingente, é alguma coisa que se actualiza na criação.

Neste caso, ter-se-á de admitir, no Criador, duas faculdades: a primeira, o poder criador, o poder de actuar, além do de agir. A omnipotência implica, necessàriamente, êste poder de agir, mas, também, o poder de escolher, de preferir. Se procurarmos, dentro da conceituação que dispomos, aquêles conceitos que mais anàlogamente se aproximam dêstes dois, notamos, na omnipotência, uma vontade, e um poder de actuar *extra*, e podemos, analògicamente, chamá-lo de *vontade divina,* ou de vontade omnipotente, e a capacidade de preferir, por revelar a capacidade de escolher entre possibilidades, de *capacidade intelectual* (Entendimento). Teríamos, então, uma vontade omnipotente ao lado de um intelecto também omnissapiente, porque o intelecto caracteriza-se pelo *sapere,* pelo saber, pelo poder colhêr, pelo poder captar. O seu intelecto, portanto, é omnissapiente.

Podemos notar aqui as duas faculdades do Ser Supremo, a Vontade e o Intelecto. Êste pode ser tomado, também, no sentido clássico de Entendimento.

Verifica-se, aqui, que se pode tomar o *autós* em dois sentidos: como *Hen-Prote,* o um primeiro, e o segundo *Hen,* que já é diádico, que os pitagóricos chamavam de *Hen-Dyas,* o um-dois, sem que êsse *dois* signifique uma distinção real-real, de modo a se tornarem fisicamente separados, mas, sim, no sentido de uma duplicidade de função: escolher e preterir.

O *Hen-Dyas,* que revela esta capacidade selectiva, tem de ter, necessàriamente, pela própria natureza, que se empresta a êste ser *a se,* uma capacidade de determinação indeterminada, não infinita em acto, porque uma determinação infinita em acto seria absurda (como já verificamos pela impossibilidade do finito numérico em acto), mas uma capacidade de determinação indeterminada, ilimitada, sem limites, e correspondendo a ela, como vimos, uma potência objectiva, apta a receber também, indeterminadamente, ilimitadamente, determinações. (1)

E tem êsse *Hen-Dyas,* necessàriamente, de ser *aóristos* (de *hóros,* em grego que significa têrmo, limite, acompanhado do alfa privativo), portanto de ser *Hen-Dyas aóristos* (Um-Dois-não-limitado), que se caracteriza pela capacidade de determinar ilimitadamente, ao qual corresponde algo com capacidade de ser limitado também ilimitadamente, que é o Meon, e que corresponde à potência objectiva, de que falam os escolásticos.

Ao examinar os conceitos que constituem o *contexto alfa* e o *contexto beta,* encontramos a possibilidade de dualizá-los, o primeiro, no *Hen-Prote* e no *Hen-Dyas Aóristos,* e o segundo no *allos (alter),* o outro (múltiplo), que pertence ao *contexto beta.*

Prosseguimos na conservação dos têrmos gregos, aos quais damos preferência, por não estarem tão comprometidos como os têrmos latinos, aos quais a Filosofia moderna deu diversas acepções, tornando-os pràticamente inaproveitáveis pelas representações distintas que oferecem. Os efeitos semânticos da filosofia moderna geraram um estado de confusão, que nos força, precipitadamente, a recolhermo-nos à terminologia grega, como o fêz também a Ciência, que procurou aquela terminologia para evitar os têrmos confusos e comprometidos do latim, devido à interferência do pensamento díspar e desordenado da modernidade.

---

(1) Êste é o aspecto dual do Entendimento. Como êle escolhe êle prefere e pretere, ao afirmar isto recusa a sua negação. Para actualizar o que prefere virtualiza o que pretere. O preterido é potencial, portanto. Mas potencial é também o preferido, porque, do contrário, não haveria preferência, não haveria liberdade no acto criacional. Êste é tema teológico que analisaremos em nosso «Matese da Filosofia Concreta».

CAP. IV

CONTEXTOS GAMA E BETA

Passemos agora a analisar o *contexto gama,* que corresponde ao *nihilum,* ao *nada absoluto,* o nada metafísico, que descartamos, mas no qual podemos tratar de uma série de predicados, que lhe são recusados, mas suficientes para mostrar a sua ausência de positividade, a sua não presença total, e a sua significabilidade ante a esquemática antropológica.

A êsse *nihilum,* que é o nada absoluto, dá-se o carácter de *nihilitude* absoluta, de *nihilitude* total. Quer dizer, não lhe podemos emprestar qualquer conteúdo positivo, é ausência total de qualquer conteúdo positivo. Também não pode formar uma unidade, nem pode ser tomado como tal, porque uma unidade implica, necessàriamente, ser; conseqüentemente, uma não-unidade. Também não pode consistir em coisa alguma, porque não pode ter nenhuma estructura intrínseca e também nenhuma tectônica; é inconsistente. Não podemos dar-lhe qualquer valor, porque o valor implica ser; é, conseqüentemente, desvalor absoluto.

Não podemos emprestar-lhe efectibilidade, é a inefectibilidade, não só *per se,* como, também, *per accidens,* porque também não podemos permitir que o nada absoluto, pelo menos *per accidens,* pudesse efectivar qualquer coisa. É uma inefectibilidade total, é uma ausência total, uma indigência total de ser, é nenhuma

coisa, não tem nenhum sentido reico, é imparticipante, não participa de nenhum ser, não é participável por nenhum ser. Conseqüentemente, é imparticipado. É de uma insubstancialidade total, é algo que não é nem produzido nem improduzido, porque não há. É totalmente nada, sem qualquer função, nem mesmo a de destruidor, porque não tem nenhuma efectibilidade. Não tem limites, não tem contornos, não tem perfis; é a negação pura. Não tem medidas, é imensurável, não é o fim, nem o princípio, porque não há. Não tem nenhuma intensidade de ser, é a antiteticidade total, é a eminência negativa, a impotencialidade, é a aniquilação total.

Ora, a êsse *nihilum*, como vimos, não podemos emprestar-lhe nem a função de nihilificar, a *anihilatio*, porque já exigiria poder que não tem por ser absolutamente negativo, por não ter nenhuma efectividade.

O conceito do *nihilum*, entretanto, pode ser construído por nós, quando afastamos da nossa representação tôdas as coisas, por uma ausência de tôdas as coisas.

Pensar no nada não é realizar o nada.

Quando pensamos no nada absoluto, não realizamos o nada, nem tampouco a idéia do nada, porque a única que podemos construir é por exclusão das coisas conhecidas e positivas, é pela exclusão total de tôda positividade, por recusa; sem a positividade não poderíamos conceber o nada. Só o concebemos por oposição, ou seja, por negação do positivo, pela negação da presença, pela recusa da presença.

Dêle descartamos completamente qualquer significado positivo, tanto na Matese como na Ontologia. Então, perguntaríamos: e por que tratamos dêle? Por que nos interessamos por êle? Tratamos dêle, porque foi colocado como um objecto do filosofar e tem sido proposto até como um outro ao Ser Supremo, como algo destruidor, com capacidade de despositivizar, de aniquilar,

com o poder de *anihilatio;* e até como antecedente ao ser, como se fôsse algo *a se*, algo idêntico sempre a si mesmo, uma adsência de vazio, de onde teriam surgido tôdas as coisas, uma espécie de criador sem criação, de um poder sem potência, de uma capacidade de fazer sem acto; em suma, uma idéia absurda, mas que tem servido para muitas mentes tratar dêle como se realmente se desse.

Outro é referente à idéia do mal, ao qual alguns pensadores dão-lhe um princípio *per se*, e êste seria o *nihilum*. Outros colocam o problema de um anti-ser, afirmando que o *nihilum* é um opositor ao ser. Neste sentido, o ser marca presença, duração, perduração; onde há ser, há um perdurar, mas o *nihilum* é o inverso, é um "poder" de destruir, é um "poder" de despositivizar, é um "poder" de aniquilar, é um anti-ser.

Como não temos esquemas para alcançar êsse *nihilum*, sòmente podemos construí-lo negativamente, por meio de recusa de positividades. Do mesmo modo que para construir atributos do ser *a se* vemo-nos forçados a usar negativamente os atributos que emprestamos ao ser *ab alio*, aos sêres do *contexto beta*, assim se formaria uma oposição à Teologia, um satanismo, uma demonologia positiva, que corresponderia à nossa negatividade, pela negatividade das nossas positividades. A positividade demonológica ou satânica seria um outro modo de dar-se, que não o modo de dar-se do ser. O ser dá-se como adsência e como presença, o ser dá-se afirmando, e o *nihilum* dar-se-ia negando, anulando, extraindo, removendo, aniquilando, nihilificando.

Ora, nesta concepção ter-se-ia, inevitàvelmente, de emprestar a êste *nihilum* um *poder*, por estas razões: primeiro a potência de serem nihilificadas por parte das coisas positivas, as quais teriam de conter em si não só as deficiências, como, também, a possibilidade de serem totalmente destruídas até o seu último *hipokeimenon*. Não se destruiria apenas esta árvore enquanto árvore, mas também a sua matéria lenhosa, e, finalmente, tôda a composição química, tudo quanto possa constituir eônicamente êste ser, que deixaria de ser *eônicamente* para tornar-se *aneon*, algo que perde tôdas as características de ser.

Então, o *nihilum* seria o poder que consistiria na capacidade de aniquilar as possibilidades contidas no ser. Neste caso, o nada seria apenas uma potência do ser. O ser teria em si a possibilidade de deixar de ser, não isto ou aquilo na sua totalidade, na sua qüididade, mas até em sua última positividade.

Nós descartamos êsse nada absoluto e o *contexto gama* é, precisamente, o contexto dos predicados recusados do nada absoluto, porque os têrmos que usamos, na sua significação, são todos de recusa de positividade, esta ou aquela.

Ora, tôda vez que na filosofia se pôr como uma questão, o que aponte como algo o nada absoluto, estamos em face de uma questão mal colocada e, conseqüentemente, que só nos levará a aporias insolúveis, e tanto será assim, referente ao nada absoluto, como absoluta negação total do ser, como também se tomássemos êste *nihilum* apenas parcialmente, como um oceano de nada, envolvendo uma ilha de ser, o que, na "Filosofia Concreta", mostramos a invalidez.

Encontramos, assim, no *contexto gama,* também uma dualidade: a dualidade do *nihilum,* enquanto tomado como absoluto total, e o *nihilum,* enquanto tomado como parcial. Em qualquer caso, a negação dos predicados é a mesma, porque se considerarmos o que entendemos por *nihilum* absoluto parcial, damos-lhe uma limitação, pois seria limitado pelo ser, e mais ainda, a sua nihilitude absoluta não seria total, mas apenas de uma absolutuidade, porque haveria o ser, uma ilha de ser, uma ilha de positividade, cercada e ameaçada pelo nada aniquilador; de maneira que empregamos *nihilum* no sentido de nada absoluto, e *nihil* para significar o nada relativo.

Podemos verificar agora uma série de questões mal colocadas, propostas em tôrno do *contexto gama.* Assim: se se dá a aniquilação absoluta, esta exigiria um princípio negativo também absoluto; portanto, se há tal aniquilação, haverá um princípio absoluto nihilificador, o que leva a aporias insolúveis, porque se terá, fatalmente, de postular a aniquilação do seu último *hipokeimenon,* do seu último sustentáculo.

Então, teríamos, inevitàvelmente, que anular completamente o ser, porque êste, contendo em si essa *nihilificatio,* ou essa capacidade de aniquilar-se, teria que contê-la total e absolutamente; então voltaríamos às aporias correspondentes, e teríamos que dar a êste ser um sustentáculo no próprio nada. O ser seria o próprio nada, o que lhe daria um poder positivo, uma capacidade de positivar, de realizar, e as aporias se manteriam em pé.

De forma que, seguindo por qualquer dos caminhos, procurando por qualquer das vias, encontraríamos sempre terríveis aporias. Tôdas as questões filosóficas, colocadas dêste modo, são questões mal colocadas, e só podem levar a situações aporéticas e insolúveis.

Na Filosofia moderna, há uma falta de compreensão e de nitidez entre o *nihilum,* no seu sentido absoluto, e o nada, o *nihil,* no seu sentido relativo.

A presença de uma série de acontecimentos, que revelam que se dá o *nihil* relativo, levou alguns, naqueles excessos racionalísticos, a construir a idéia do *nihilum,* do nada absoluto. Ora, sabemos, e neste ponto a crítica nietzscheana tem grande valor, que o racionalismo, nos seus exessos abstractistas, tende, inevitàvelmente, a esvaziar os conceitos, de tal forma a perderem êles tôda e qualquer consistência que lhe dê um fundamento. Nietzsche dizia que a nossa razão era um órgão deficiente, e que a sua última providência era, sem dúvida alguma, o nada; porque, dizia êle, a razão, buscando despojar um conceito, limitá-lo, separá-lo dos outros, chega a tais exigências, esmera-se de tal modo na remoção do que distingue, do que difere, do que diferencia, que ela termina por esvaziar, completamente, o próprio conceito, a ponto de torná-lo vazio. Então, o conceito de nada absoluto seria, para êle, a última providência, coroamento final do racionalismo, seria o conceito mais caro, mais desejado que o racionalismo poderia preferir, porque representaria o têrmo final de tôda a sua acção despojadora.

Ora, provado, como já o foi de modo apodítico, que o *nihilum* absoluto, total e também parcial, é impossível, conseqüentemente é inútil, é falsa tôda questão colocada dentro do *contexto gama*, porque levará, inevitàvelmente, a aporias insolúveis desde que se lhe empreste qualquer positividade.

Há filósofos, que concebem o *nihilum* absoluto como algo que possa dar-se, como um outro que o ser, e concebem o ser, positivando-se, afirmando uma presença, e o *nihilum* automàticamente como ausência. A ausência é outro, assim como se à ocupação de um espaço correspondesse um esvaziamento, e êste seria o nada absoluto, emprestando-lhe uma série de propriedades positivas, como a independência absoluta para exemplificar. Não dependeria de outro, porque, não sendo ser, não depende nem de si mesmo, é algo absolutamente independente; um têrmo absolutamente simples, um têrmo que consiste apenas em si mesmo, que tem, conseqüentemente, um *ipsum*, não porém, *ipsum esse*, um *ipsum nihilum*, puramente nada, anti-cosmos, oposição ao cosmos, oposição à ordem, idêntico sempre, imutável, porque qualquer mudança no *nihilum* absoluto seria o ser, e êle mantém, perdura dentro da sua inconsistência, dentro da sua identidade.

É também, incondicionado, não exige nenhuma condição para ser. Tem um fim, uma finalidade, a negação, a aniquilação, que está presente, desactuando destructivamente, ímpeto para o não, negatividade. É uma eminência negativa, é, também, livre, porque não está determinado por outro, por qualquer outro têrmo. É indigente de ser, mas proficiente como não-ser, cuja proficiência destructiva é aniquiladora, a nihilitude em sua plenitude.

E seguindo esta linha, constroem uma série de predicados que emprestam a êsse *nihilum*, e nisto há certa presença romântica na Filosofia, e tem um poder sedutor, sobretudo naquelas mentes fracas, rebeldes, desajustadas, marginalizadas, que vão encontrar, nesse pensamento, alguma coisa que ecoa dentro delas, e que seria como uma promessa de frutos maravilhosos.

Mas em tais momentos deficientes da inteligência humana, em que, como ao crepúsculo, as aves noturnas penetram na escuridão, assim, nas nossas trevas, penetram essas más idéias, geradoras de maior confusão e que, em vez de iluminar, em vez de libertar o espírito das suas dificuldades, e dar maior nitidez ao que êle pretende examinar, fazem-no imergir em verdadeiros abismos, que vão perturbar ainda mais a juventude, impedindo que ela tenha um papel positivo, como na verdade deseja ter.

Essas idéias não trazem nenhuma construção, fundamentam-se sôbre possibilidades falsas, colocam-se mal, e só poderiam gerar o que geram: aporias insolúveis, confusão, perturbação da mente, e mais, afastamento precipitado da Filosofia, imersão total no desespêro negro, no nihilismo, na ausência total de fé.

Demonstrada, como já foi, a impossibilidade do *nihilum*, quer total, quer parcial, tudo que se coloca, fundando-se nêle, é uma questão mal colocada e falsa, é inútil prosseguir já que o ponto de partida é inexistente e insustentável e falho.

Examinaremos agora o *contexto delta*, referente ao nada relativo. O nada relativo não significa ausência total e absoluta de qualquer positividade, mas apenas a ausência relativa, ausência de uma positividade não presente em determinado aspecto, o que implica dizer que é nada presente naquele aspecto, mas é uma positividade noutro, como já vimos.

Dediquemo-nos aos estudos dos predicados que correspondem a êste contexto dos quais anotamos alguns que vamos começar a precisar:

1.°) a nihilitude relativa não é a absoluta;

2.°) uma inconsistência apenas em si mesma, mas presença que é negada, mas consistência por referência à positividade negada. O desvalor é relativo: em si a ausência é um desvalor, mas é um desvalor por referência que, por indicar a algo positivo, não é um desvalor absoluto, mas, sim, relativo.

Éste nada não é um nada absoluto; porém é um nada *secundum quid*, porque é um nada relativamente a uma determinada relação, a um determinado aspecto. É uma ausência relativa do ser efectivo, é algo que não é ou não está relativamente.

É de certo modo participável também relativamente, porque podemos participar de deficiências, e pode ser produzido, pela ausência, pela remoção de alguma coisa.

É substituível, porque podemos preenchê-lo; é cósmico, porque está presente, dentro da ordem cósmica; é condicionado, porque podemos condicionar êsse nada relativo. É temporal, porque é alguma coisa que sucede, alguma coisa que acontece na sucessão das coisas, e pode deixar de acontecer. É uma negação relativa, é uma alteridade relativa, é mutável, porque podemos substituí-lo; é mensurável também relativamente. Tem uma certa teticidade por referência.

Pode ser um mal relativo devido sua ausência, devido à privação, e não um mal absoluto, o qual já vimos ser impossível. É dependente, porque esta ausência surge do afastamento, da remoção de algum modo perfectivo de ser. Não é uma negação pura, é uma negação relativa, porque nega apenas a presença da positividade ausente, nega a presença da positividade; não nega, porém, totalmente a positividade.

Estas são algumas das propriedades que podemos apontar agora sôbre o nada relativo. Mas devemos distingui-lo, enquanto ausência de uma positividade que já se dá subjectivamente como nada disto, nada daquilo, e a ausência de uma positividade que que ainda não se dá subjectivamente, como é o caso do *Meon*. No *nihil*, como nada relativo, dá-se a ausência relativa de algo efectivo, enquanto que, no *Meon*, dá-se a ausência de algo ainda efectivo, mas que poderá efectivar-se.

O *Meon* não é produzido, é improduzido, porque, como vimos, corresponde à capacidade de determinação ilimitada da omnipotência do Ser Supremo. Êle é a determinabilidade ilimitada, correspondente a esta ilimitada capacidade de determinar, e é improduzido, não foi produzido, é coeterno com a omnipotência.

Êle é apenas um pro-ser, alguma coisa que ainda não é, mas, na acção, no agir do ser *a se*, êle, de potência objectiva vai subjectivar-se numa potência já informada, êle é, assim, um pro-ser do ser. Êle é extra-temporal, portanto, atemporal, porque acompanha a infinitude da potência activa do Ser Supremo. Êle não tem esta capacidade de alterar-se, porque não deixa de ser sempre *Meon*, capacidade apenas de receber determinações pelo acto infinito criador. É neutro, é imensurável, não é um ente *per se*, não tem *perseitas*, não tem *inseitas*, nem *aseitas*.

Nestas condições, notamos que entre o não ser relativo, por exemplo: o não ser relativo do avião, no século V, é distinto do *Meon*, porque o avião era uma possibilidade do que já estava dado. Encontravam-se a potência subjectiva não só no homem, como na técnica e na sua ciência, para se tornar uma realidade, mas o *Meon* apenas é uma potência objectiva, que só se subjectivará com a forma, no acto criador.

Agora, comparando êsses quatro contextos, podemos tirar uma série de conclusões de magna importância para os nossos estudos filosóficos.

Em primeiro lugar, queremos salientar as questões mal colocadas que se podem fazer dentro do *contexto delta*. Por exemplo: quem parta da concepção de que o nada relativo, o *Nihil*, e o *Meon*, são *nihilum*, nada absoluto, tudo que decorre posteriormente, mais dia ou menos dia, mais cedo ou mais tarde, mais próximo ou mais remoto, pô-lo-á em aporias insolúveis. Tôda questão colocada neste sentido será uma questão insolúvel.

Por outro lado, se o nada absoluto contradiz, frontalmente, o ser *ab alio* e o ser *a se*, o nada relativo e o *Meon* não os contradizem. Podem ser admitidos como de certo modo dando-se, sem que êsse dar-se repugne ou contradiga o *contexto alfa* e o *contexto beta*. Pode-se, perfeitamente, conjugar o *contexto delta* com o *contexto alfa* e com o *contexto beta*. E esta conjugação é ainda mais estreita entre o *contexto delta* e o *contexto beta*, por-

que o ser *ab alio* é, de certo modo, um ser que tem a presença do *nihil,* a presença do nada relativo, que é ausência de alguma positividade.

Portanto, nêle se dá alguma ausência, alguma deficiência, falta, porque é, da sua própria essência, ser um ente limitado pelo que é positivo, e ao mesmo tempo afirma a ausência ulterior de alguma perfeição de ser, que não lhe pertence, que dêle se ausenta, que o delimita, que lhe estabelece fronteira.

Assim, nós podemos, perfeitamente, trabalhar com o *contexto alfa,* com o *contexto beta,* e com o *contexto delta,* evitando as contradições, evitando as incongruências, e podendo colocar bem as diversas questões filosóficas que surjam. Mas, cometeremos erros se emprestarmos ao *contexto delta* aquela ausência de propriedades, que citamos ao referirmo-nos ao *nihilum,* como alguns fazem, como alguns se colocam, pondo o *nihil* como totalmente outro que o ser, como se êle fôsse o *nihilum,* e daí chegam a situações insolúveis, a cair naqueles estados de náusea, naqueles estados de nojo, naqueles estados de desesperança, que os levam a destruir tôda positividade filosófica, pela impossibilidade, que se encontram, de poder mantê-la, já que, ao postular o nada absoluto, estão destruindo, dentro de si, a positividade. Mas essa destruição não se dá ônticamente, dá-se apenas psicològicamente, apenas na mente dêsses filósofos. Basta ver os existencialistas modernos, que seguem a linha atéia que, ao colocar o nada, o *nihil,* como se o *nihilum* fôsse o nada relativo, como se fôsse o nada absoluto, em quantas dificuldades teóricas êles se embrenham e se confundem, caindo nas próprias armadilhas por êles construídas, e, depois, não encontrando solução aos seus problemas, têm que levar a sua acção destruidora aos extremos, de modo a cair nos abismos, que êles mesmos cavaram.

Ora, a Filosofia não tem outro caminho para seguir senão o caminho positivo e concreto. Porque, na verdade, só há uma filosofia verdadeira, a que segue o caminho adequado para atingir aos fins que ela colima, que é a que demonstra apodìticamente os seus postulados.

Demonstramos na "Filosofia Concreta", na parte final, e não há mais necessidade de repetir, que podem haver diversos modos de filosofar, diversas vias filosóficas e diversas metas, mas inevitàvelmente, um fêcho real, verdadeiro, só pode ser o positivo e concreto, para aquêle que trabalhar com segurança, dentro dêsses quatro contextos e nas suas dualidades, e que não faz confusão nos seus predicados e saiba atribuí-los a quem deva atribuí-los. Tudo isso não é uma criação arbitrária, tudo isso não é alguma coisa que construímos através de locubrações, dentro de um gabinete de estudo. São verdades que se revelaram à proporção que a nossa mente vai penetrando, fàcilmente, passo a passo, nos caminhos do conhecimento especulativo, e a iluminação permite-lhe transparecerem as verdades, que se vão distinguindo nìtidamente desfazendo as trevas e as confusões, porque a luz ilumina-nos por todos os lados, pois quando a Filosofia é bem guiada é a luz do meio dia, a luz meridiana, e não a crepuscular que torna cada vez maiores as sombras, e que termina por projectá-las como entidades soturnas para amedrontar o pensamento humano.

CAP. V

DAS DIVISÕES DO SER

Ao estudarmos as diversas divisões do ente, propostas através dos tempos na Filosofia, verificamos que a que melhor divide realmente o ente, é aquela entre ente *a se* e ente *ab alio*, ou seja, o ente que tem em si mesmo a sua razão de ser, e o seu princípio, e o ente *ab alio*, que tem a sua razão de ser e o seu princípio em outro.

Várias outras divisões foram apresentadas, como a de ser necessário e a de ser contingente, do ser possível, a do ser por essência e do ser por participação. Outros apresentaram o acto puro e o ente potencial, o ente híbrido, outros o simples e o composto, outros o infinito e o finito, outros o criado e o incriado, outros o completo e o incompleto, outros o absoluto *simpliciter* e o relativo, que também pode ser absoluto apenas relativo, o eterno ao lado do temporal, o improduzido ao lado do produzido.

Atribuem-se ao ser *a se* os seguintes predicados: de ser necessário, de ser por essência, de ser acto puro, de ser *simpliciter simplex*, de ser infinito, de ser incriado, de ser completo, de ser *simpliciter* absoluto, de ser eterno e de ser improduzido.

Também outros oferecem outras divisões, como a de incorruptível e corruptível, mas o ser absolutamente simples é, necessàriamente, incorruptível, porque a corrupção só pode dar-se nos sêres compostos, só os sêres compostos podem dividir-se em suas partes.

Conseqüentemente, êsses predicados, que pertencem uns ao ser *a se*, outros ao ser *ab alio*, são considerados como *disjuntos*, porque não é possível que o ser seja ao mesmo tempo incriado e criado; não é possível que êle seja, simultâneamente, completo e incompleto sob o mesmo aspecto.

Também não é possível que êle seja necessário e ao mesmo tempo contingente, simultâneamente sob o mesmo aspecto; assim, êsses predicados são disjuntos, são alguns, que Scot chamou de *passiones disjunctivas*, quer dizer, são aspectos qualitativos disjuntivos. Mas, ainda na classificação dos entes buscou-se alcançar a outras divisões, e chegaram-se a estas, que constituem as quatro divisões que Aristóteles apresenta na sua obra, que formam as suas famosas quatro polaridades, que são: 1) acto e potência; 2) forma e matéria; 3) essência e existência; 4) substância e accidente.

Essas, também, por sua vez, poderiam servir para dividir, realizar a divisão do ente, mas acontece que não se excluem, como sucede com as outras, porque o incriado exclui o criado, o absoluto exclui o relativo, o eterno exclui o temporal, enquanto que estas não, porque a substância não exclui o accidente, o acto não exclui a potência, a forma não exclui a matéria, a essência não exclui a existência. Podem dar-se juntas, podem formar uma unidade.

Não se poderia formar um ser que fôsse um misto de acto puro e ente potencial, porque um ser dessa espécie seria absurdo, pois seria um ser que conteria, intrìnsecamente, uma contradição formal; também o ser não poderia ser simultâneamente infinito e finito, nem poderia ser criado e incriado simultâneamente. Portanto, essas *passiones disjunctivas* se excluem.

Não repugnam uma à outra, mas repugnam quanto à sua constituição, dentro de uma mesma unidade, enquanto que essas outras não, porque um ser é composto, enquanto êle é, enquanto êle tem positividade; êle é composto de acto e potência, uma substância tem seus accidentes, enquanto é uma substância pertencente ao *contexto beta*; e, também, por exemplo, acto e potência, enquanto constituinte do *contexto beta*, o ser possui sempre a sua actualidade e a sua potencialidade. Também, no *contexto alfa*, o ser possui a sua actualidade pura e a sua potencialidade activa, que decorrem dêsse acto puro, não a passiva; enquanto que, no *contexto beta*, possui, além da activa, a passiva.

A forma e a matéria só podem dar-se, contudo, no *contexto beta*, porque, no *contexto alfa*, não podemos conceber forma com matéria, porque seria um ser composto e o ser do *contexto alfa* não é um ser composto; também não pode dar-se a substância junto com o accidente se considerarmos o conceito de substância como portador, também, de accidentes. Nós não partimos, matèticamente, dêste conceito; a substância é, na Matese, apenas um ser, que é *per se* e *in se*; isto é, um ser que tem *perseidade* e *inseidade*, aquêle ser que se dá por si mesmo e em si mesmo; então, neste caso, poderíamos chamar o ser *a se* também de uma substância, neste sentido, porque êle é uma *perseidade* e é uma *inseidade*. Agora, a substância do *contexto beta*, além de ser uma *inseidade* e *perseidade*, ela é também a portadora do accidente, cujo ser consiste num *inesse* nesta substância.

A substância finita não pode dar-se sem accidentes, porque, precisamente, a sua finitude marca a sua accidentalidade. Ela tem de dar-se com accidentes e, conseqüentemente, êstes são-lhes de certo modo necessários, como os accidentes quantitativos, que são necessários da parte material da substância, e os accidentes qualitativos, que decorrem da estructura eidética do próprio ser; quer dizer, a estructura hilética, que corresponde à matéria no sentido aristotélico, e a estructura eidética, correspondente à forma também no mesmo sentido, e a estas cabem accidentes, que lhe são necessários, porque não é possível uma quantidade sem uma matéria que, de certo modo, não se apresente quântica; agora, o *quanto* não quer dizer extensão apenas, porque o *quanto* não é apenas extensão, êle pode dar-se também potencialmente.

De maneira que estas quatro polaridades aristotélicas são diferenças, que de certo modo são princípio do *ser determinado*. Duas pertencem ao *contexto beta* e ao *contexto alfa*, que é acto

e potência, e essência e existência, porque estas dão-se juntas naquele *contexto*, pois, o ser *a se* é, simultâneamente, a existência da sua essencialidade, êle é êle mesmo; enquanto que substância e accidente forma e matéria, dão-se no *contexto beta*.

Agora, a forma e a substância podem dar-se, podem ser consideradas como conceitos do *contexto alfa*, desde que nós consideremos a forma não como informante da matéria, mas como a forma persistente, subsistente, e com aseidade. É a substância, tomada nesses dois sentidos, da qual nós excluímos a accidentalidade e da forma a materialidade, por ela informada. Neste caso, êstes conceitos podem pertencer ao *contexto alfa;* quer dizer, qualquer questão filosófica, que coloque estas polaridades, sem respeitar as características fundamentais dos contextos, são questões mal colocadas, e que, inevitàvelmente, levam a situações aporéticas.

Estas *diferenças últimas* não se excluem quando elas são consideradas no *contexto beta,* mas se excluem quando consideradas no *contexto alfa,* porque, neste, as duas se excluem, ao menos parcialmente, assim: acto e potência, no *contexto alfa,* não se excluem, mas está excluída a potência passiva, sem excluir a potência activa.

A essência e a existência não se excluem, a essência pode dar-se junto com a existência, porque aquela é a própria existência e esta é a própria essência em sua glória. De maneira que, então, podemos dizer que não se excluem, tanto no *contexto alfa* como no *contexto beta,* salvo a potência passiva.

Mostramos que a má colocação de certos problemas, e que não são poucas, vão gerar essas terríveis aporias. Vamos dar alguns exemplos: o conceito de eternidade implica a simultaneidade total e absoluta da sua duração. A eternidade não pode ser uma duração sucessiva, porque o ser sucessivo, o ser que passa por sucessões, é o ser finito. Conseqüentemente, o ser *a se,* não pode ser um ser sucessivo, terá de ser necessàriamente, um ser eterno. Ora, a eternidade não pode ser considerada como um longo presente: temos de afastar do conceito de eternidade, para

captá-lo em sua máxima precisão, dois aspectos: 1.°) a sucessão e, 2.°) a idéia da presença temporal; em suma, temos de afastar do conceito de eternidade tôdas as notas, que são essenciais ao tempo, com excepção apenas da genérica de duração. Quer dizer: o que analoga a eternidade com o tempo é a duração; porisso, o tempo é uma imagem imperfeita da eternidade, como dizia Platão com muita propriedade, porque a duração apenas se predica incompletamente da sua essência, pois, o tempo não é apenas duração.

Não podemos inverter, dizendo "duração é tempo", porque há duração não temporal, que seria a eternidade. Neste caso, exige-se uma diferença específica, e esta é dada pela capacidade de suceder, pela qualidade, que é uma diferença específica pela qualidade de suceder, pela capacidade de determinar-se através de sucessões, de ulteriores têrmos, outros que os anteriores e separados dêstes. Neste caso, vemos que se quiséssemos, por exemplo, emprestar ao ser *a se* a temporalidade, estaríamos, inevitàvelmente, criando uma contradição, porque, embora exista êste *logos analogante* entre o tempo e a eternidade, há, entretanto, aquela diferença específica do tempo, que não permite, que não se concilia com a duração do ser *a se,* e que, conseqüentemente, é uma contradição, pois o ser não poderia ser, simultâneamente, eterno e simultâneamente sucessivo, pois a eternidade tem de ser *tota simul,* tôda simultâneamente, enquanto que a sucessão é dada sucessivamente, um instante após outro instante. Haveria contradição formal intrínseca, e aquêles que procuram dar, por exemplo, ao seu conceito de Deus, na Filosofia, essa temporalidade, como se êle vivesse, se êle fôsse, dentro dessa temporalidade, inevitàvelmente se encontrarão ante aporias insolúveis. Portanto, é mal colocada a questão que procure dar à temporalidade o carácter de eternalidade.

Não é possível que um ser *a se* seja um ser criado, porque êste é o ser que sobrevém, inevitàvelmente, de outro. Ora, o ser sendo *a se* não pode ter recebido o ser de outro; portanto, não se pode dar a êle, simultâneamente, a idéia de ser criado e, de ser incriado.

Quando Renan admite que Deus é um final da evolução, ponto máximo da evolução, Deus seria não mais o criador mas a criatura, seria a última criatura, a criatura final de tôda a evolução; então, o seu ser seria um ser recebido, um ser de dependência absoluta e, conseqüentemente, um ser que se finitizaria por essas conseqüências. A idéia de Deus, em Renan, é uma idéia absurda, porque eivada de contradição formal intrínseca.

Já vimos que se o acto é puro, necessàriamente só tem acto. Pode ter uma potência activa, pode gerar, criar, pode fazer, determinar; até aí, não há contradição nenhuma, mas se admitirmos que êsse acto puro ao mesmo tempo tem uma parte passiva, apta a receber determinações, deixa de ser um ente em acto puro, porque já terá uma hibridez de passividade. Neste caso, haveria contradição formal intrínseca, contradição que vamos encontrar, por exemplo, no panteísmo, que termina em insolúveis aporias.

Na *Aporética,* há um aspecto axiológico muito importante, pois podemos considerar o valor de uma doutrina, visualizando a proporção em que ela apresente as suas aporias. Uma doutrina que apresente menos aporias será, conseqüentemente, mais próxima da verdade do que aquela que os apresente muito mais. Se fazemos um exame das diversas doutrinas filosóficas, verificamos, sem grande dificuldade, que a Filosofia Positiva é a que menos aporias apresenta. O número das aporias reduz-se à proporção que a concepção se aproxima mais da positividade; as doutrinas mais positivas têm menos aporias a resolver, mas há doutrinas que estão completamente eivadas delas, e são de tal modo aporéticas, que a tendência natural de seus seguidores é cair no agnosticismo.

Vendo que não têm meios de poder resolvê-las, preferem proclamar a incapacidade humana para conhecer a verdade; a verdade passa a ser, então, algo que o homem não pode captar por nenhum meio, porque lhe é completamente desproporcionada. A mente humana está num grau que não permite nenhuma proporção com a verdade, o que então criaria um verdadeiro abismo no ser, a nossa mente seria alguma coisa que estaria

abissalmente separada da verdade. Ora, se não há entre a nossa mente e a verdade nenhum *logos analogante,* o abismo representaria uma verdadeira ruptura no ser, e isto traria outras aporias ainda. O próprio agnosticismo, além de criar uma série de aporias, cria-as até para a sua própria posição, que é aporética, porque o agnóstico acaba por nem saber se êle é realmente agnóstico, se a sua própria concepção tem fundamento; quer dizer, êle chega a um agnosticismo do agnosticismo, o que seria a própria anulação do agnosticismo e entra num estado de completas confusões teóricas.

Partindo da consideração da parte aporética, podemos julgar o valor de uma concepção; e verificamos, então, que as concepções menos aporéticas aproximam-se cada vez mais da Filosofia Positiva.

A Filosofia Concreta, como o provamos, é a que tem menos aporias, com tendência para resolver as que acaso surjam.

Uma concepção que admita a Divindade como acto puro e, simultâneamente, como composto de uma entidade potencial passiva, implica a concepção da Divindade, do ser *a se,* que tem de ser absolutamente simples, que é simultâneamente composto. Esta concepção só pode gerar aporias, como gera o panteísmo, que admite que essa disjunção não se dá, que ela é uma conjunção.

Examinemos outras aporias na Filosofia: o completo e o incompleto. O Ser Supremo, o ser *a se,* necessàriamente, tem de ser um ser completo, um ser em completude de ser. A concepção de Renan afirmaria que êste ser é incompleto, porque só vai completar-se no fim. Mas é absurdo que um ser alcance a sua completude através da dependência. A completude tem de se dar antes, pois o mais tem de dar-se antes. Não é possível que tiremos do menos o mais, o que nos levaria a admitir que do nada absoluto tirássemos alguma coisa. Não devemos confundi-lo com o nada relativo, porque, no caso da Criação, esta não se faz do nada absoluto, mas, sim, do nada relativo, que seria o *Meon,* pelo poder activo do acto puro que, por ser activo, realiza, simultâneamente, o que recebe a determinação, pois do con-

trário, o poder de determinar seria um poder vazio, se não pudesse dar-se simultâneamente o determinado; o determinado deve estar contido objectivamente no poder do determinar infinito; de forma que, como demonstramos na "Filosofia Concreta", o fazer é simultâneamente o ser feito. Não pode haver um fazer que não faça simultâneamente alguma coisa. O fazer não é apenas o fazer *em* alguma coisa.

O próprio fazer do Ser Supremo, que é um fazer infinito, tem de, simultâneamente, no mesmo acto, criar o determinante e o determinável que é determinado, o determinante que determina, e o determinável que é determinado, como muito bem o sentiu Santo Agostinho.

A mais comum das divisões do ser é a de ser finito e infinito. Há uma certa confusão no referente à conceituação dêsses têrmos.

O êrro no juízo provém, primacialmente, dos conceitos mal construídos, do que pròpriamente da inadequação entre os próprios conceitos, porque muitas vêzes, no juízo *S* é *P*, o predicado, na conceituação de quem pronuncia o juízo, adequa-se perfeitamente a *S*, enquanto que, para a conceituação de outra pessoa, dá-se o inverso. Êsse juízo é julgado verdadeiro por um, e falso por outro, e ambos podem ter razão do seu ângulo, de maneira que a precisão conceitual é de máxima importância na Filosofia, porque todos sabem perfeitamente que muitos filósofos apenas discordam por palavras, embora o conteúdo seja o mesmo, e outras vêzes discordam por conteúdos, embora as palavras sejam as mesmas. Há necessidade, pois, na Matese, de uma espécie de revisão de todos os conceitos, de modo que recebam uma acepção, que exclua qualquer outra no sentido matético; isto é, que só possam ser como matèticamente se anunciam, o que obriga o filósofo a um novo trabalho, a um trabalho de revisão da terminologia filosófica, e se possível afastar completamente aquêles têrmos já comprometidos, que não permitem mais uma acepção clara, substituindo-os por novas palavras, que possam ter uma só acepção, como se procede, na ciência moderna que, por essa razão, dá preferência aos étimos gregos.

Entretanto, podemos conservar étimos latinos, como nos dois conceitos de *finito* e *infinito*.

O étimo, que encontramos nesses conceitos, indica o fim, não só para onde tende um ser, como, também, pode significar o término dêste ser, até onde é o que êle é, sem ulterior realidade. E, neste caso, o têrmo finito é sinônimo de limitado, de limite, de fim, de final, de término, etc.

Se observarmos os contextos *alfa* e *beta* verificamos não ser possível, de modo algum, predicar ao ser *a se* o conceito de finitude. Ao contrário, temos de predicar-lhe o de infinitude. Não podemos indicar a êste ser *a se* um limite tópico até onde êle é o que êle é, o qual deixaria, ulteriormente, de ser, porque sendo êle um ser, em sua simplicidade máxima e apenasmente ser, o que estaria após êle não seria ser; conseqüentemente, não-ser, nada, e estaríamos outra vez postulando um nada absoluto como limitante.

Portanto, de forma alguma podemos atribuir tal finitude ao ser *a se*, pois haveria contradição. Contudo, não encontramos a mesma dificuldade, quando aplicamos êsse predicado ao ser *ab alio*. Primeiro, porque um ser finito tem de ser, necessàriamente, um ser *ab alio*, um ser que não tem o seu primeiro princípio em si mesmo, um ser que é um principiado, que recebe o seu ser de outro.

Todo ser finito, dentro do que podemos, e devemos conceber como finitude, é, necessàriamente, um ser *ab alio*, e, portanto, contingente, pois é um ser que pode dar-se e também poderia não dar-se, cujo não surgimento não implicaria contradição formal intrínseca de espécie alguma.

Ademais, sendo êle um ser *ab alio*, tem de ter causas, e sabemos que estas são as que estudamos na constituição da sua tectônica. Em primeiro lugar, as chamadas causas emergentes, que lhe comunicam o ser, as quais dividimos em duas, que vão constituir a sua *estructura hilética* e a *estructura eidética*, e também as causas extrínsecas, que são as *predisponentes*.

No entanto, êste ser finito poderia ser um ente que, pròpriamente, não tem uma substância, ser meramente um accidente, alguma coisa que se dá em outro, como o é uma imagem, ou os entes que surgem nas nossas operações fantásticas, sêres finitos, accidentais, não substanciais, que não têm perseidade nem inseidade, entes cujo ser é um *in esse*. De qualquer forma, o ser finito é um ser que, se é substancial, possui aquela tectônica, e se não é substancial, é accidente, tem de ter um suporte substancial, no qual êle se inhere.

O ser contingente, já o mostramos, é um ente que exige uma causa eficiente para ser, e o ser finito, sendo contingente, necessita de uma causa eficiente para ser. Se queremos estabelecer a finitude por suas causas, a finitude de um ser finito, teríamos a eficiente e a material, necessárias nos casos substanciais e accidentais. Quanto à sua forma, é ela limitada, porque não é simplesmente o próprio ser, pois esta pertence ao ser *a se*. É a forma de uma talidade qualquer de ser, de uma espécie de ser tal ou qual, de maneira que, formalmente, é um ser específico, um ser com especificidade quanto à sua onticidade, ou uma entidade genérica, quanto à sua logicidade.

Agora, quanto à causa final, êste ser finito, como vimos ao estudar os fins, terá duas espécies de fins: um *intrínseco* e um *extrínseco*. Um fim para si mesmo, que é aquêle para o qual tende, que é conveniente à sua natureza, e um fim extrínseco, que é o que está fora de si, fim último e, necessàriamente, o ser perfectíssimo, que é o ser *a se*.

De maneira que o ser finito se caracterizará por êstes aspectos, e não pode ser de outro modo, porque todo e qualquer outro modo de predicação, tôda outra espécie de predicação que acaso lhe atribuíssemos, que não estivesse contida no *contexto beta*, seria contraditória, porque se fôssemos dizer que o ser finito é incriado, postularíamos contradição. Nem poderíamos dizer que é um ser completo, que é absoluto, nem que é eterno, nem que é improduzido, nem que é acto puro, nem que é simplesmente simples, nem que é um ser *per essentia*.

Os predicados que são do *contexto alfa* não podem de modo algum lhe serem atribuídos, senão analògicamente.

Ora, nessas condições, verifica-se que o ser finito não podendo ser um por essência, êle só pode ser um ser *per participationem*, um ser por participação. A perfeição de ser, que êle tem é, de certo modo, uma imitação incompleta de uma perfeição superior, que pertence em sumo grau ao ser *a se*.

Já demonstramos que o ser *a se* é omniperfeito, possui tôda perfeição de ser. Neste caso, o ser finito tem de ser, naturalmente, um ser deficiente, um ser que não tem tôda perfeição, a qual é dada pela positividade de ser que tem, mas essa positividade será sempre limitada, sempre deficiente. Dêle, naturalmente, se ausentarão aquêles graus máximos de ser. Êle não é um ser simples de maneira que sua existência e a sua essência *in re* se identificassem de tal modo ao ser absolutamente simples, como é o ser *a se*. Nêle, de certo modo, a sua existência e a sua essência têm de se distinguir pelo menos real-formalmente; isto é, formalmente com uma base real. Não é possível, até nas concepções existencialistas, por mais que se faça, querer torná-lo um ser absolutamente simples, como seria o ser em que essência e existência se identificassem sob todos os aspectos, porque o existencialismo coloca mal esta questão, e porisso não pode dar-lhe solução, quando identifica a essência *in re* e a existência. Mais adiante mostraremos em que limites se pode considerar êste tema.

Dêsse modo se vê que êste ser finito é um ser que não pode ser *por essência;* é um ser *por participação*, e como esta é gradativa, pode participar mais ou menos das perfeições que distinguimos formalmente no Ser Supremo. E mais, temos de admiti-lo como um ser relativo, porque não é um ser desligado completamente de sua fonte, não é um ser que, para sustentar-se, o fizesse por si mesmo. Precisa de um sustentante. É um ser que, de certo modo, dependendo de outro, mantém, conseqüentemente, uma relação, e a sua existência é relativa a esta sustentação. Também é um ser produzido, porque é levado a ser, começa a ser, é um ser que inicia, que tem um início de ser, enquanto o ser *a se* não pode ter um início de ser, pois sempre é.

Agora, temos de examinar outros aspectos importantes que surgem na Ontologia, que são os transcendentais, aquêles conceitos qualitativos do ser, que os escolásticos estabeleceram como atributos do ser, mas atributos simples, e que são *convertíveis simplesmente*, assim como *um*, unidade, pois todo ser é unidade, e tôda unidade é ser, *verdadeiro*, tôda unidade é verdadeira, todo ser é verdadeiro, tudo que é verdadeiro é ser; *bonum*, bom, tudo que é bom é *entitas*, tudo que é uma *entitas*, entidade, é bom; *áliquid*, alguma coisa, porque tudo quanto é, é alguma coisa, tudo que é alguma coisa, é *res*, porque tudo que é *res* é alguma coisa que pode ser mentado, pensado, e tudo que pode ser mentado, pensado, é *res* (do verbo *reor*, que significa pensar).

Êsses transcendentais são, também, qualidades. São aspectos qualitativos do ser, como são aquêles disjuntivos que estudamos, mas há uma diferença entre êles: é que, enquanto os disjuntivos se excluem, aquêles se convertem. Tanto podemos partir do *unum* para o *verum*, do um para o verdadeiro, como podemos partir do verdadeiro para o ser, e assim sucessivamente. E êles são predicáveis não só daqueles entes que podemos incluir no *contexto alfa*, como dos que podemos incluir no *contexto beta*.

Tanto o ser *ab alio* como ser *a se* podem ser considerados unidades, verdadeiros, bons, alguma coisa, *áliquid*, entidades, belos, entes, coisas, e, também podemos predicar-lhes certas relações transcendentais, como já vimos.

Estas propriedades são distintas das disjuntivas, porque estas não podemos predicar de todos, pois incriado não podemos predicar do ser *ab alio*, e assim sucessivamente. De forma que temos, portanto, de conservar esta classificação da Ontologia, aproveitável totalmente para a Matese, que é a seguinte:

1º) os que se excluem, que são os disjuntivos, tais como *necessário* e *contingente*, *criado* e *incriado*, e

2º) os que não se excluem, que são as *diferenças últimas* de Scot, como substância e accidente, acto e potência, e, finalmente,

3º) aquêles que são convertíveis, quer dizer, que não se excluem e se convertem, o que não podemos fazer com as *diferenças últimas*.

Não podemos, converter a matéria com a forma; a forma é a forma, e a matéria é a matéria; não podemos dizer que a forma é matéria, e a matéria é forma.

Assim os disjuntivos são os que se excluem; e as diferenças últimas, os que não se excluem; e, transcendentais, os convertíveis simples.

Estas três ordens são usadas pela Matese, e vão ser objectos de novas análises de máxima importância para a solução de certas aporias que permanecem, na Filosofia a desafiar a argúcia humana.

Se tudo quanto predicamos do *contexto alfa*, do ser *a se*, é distinto do que predicamos no *contexto beta*, temos de chegar, inevitàvelmente, a juízos necessários e exclusivos; ou seja, dizer que, necessàriamente, tal predicado só pode ser atribuído ao *contexto alfa* ou ao *contexto beta*.

* * *

Ora, o *juízo necessário* é aquêle que se caracteriza pela necessidade (*ne cedo*, não cedível, incedível), do que não pode ser cedido, do que é imprescindível, do que tem de ser e não pode não ser, carácter de necessidade; quer dizer que o predicado *tem de* ser do contexto tal, *alfa* ou *beta*, e não pode não ser de tal outro contexto.

Agora, um *juízo exclusivo* é aquêle que consta de um sinal exclusivo, como *só*, *sòmente*, *apenas*, ou outro parecido, que dê o mesmo sentido, de maneira que o juízo que fôsse, simultâneamente, necessário e exclusivo, teria esta fórmula: só *S* é necessàriamente *P*.

Em que graus podemos atribuir ao *contexto alfa* e ao *contexto beta* a necessidade e a contingência? Só se pode atribuir, necessàriamente, o conceito de necessário ao *contexto alfa?* Se tomarmos *necessário* no sentido *simpliciter*, não restará a menor dúvida que não podemos atribuir tal necessidade ao *contexto beta*, mas apenas a necessidade hipotética sôbre a qual já falamos. Temos a classificação: necessário hipotético e necessário *simpliciter*, êste predicável apenas no *contexto alfa*.

Podemos predicar o necessário hipotético ao ente do *contexto beta*. Resta aqui uma dúvida: se atribuímos ao ser *a se* a liberdade, podemos estabelecer-lhe também uma necessidade hipotética dêste. Poderia livremente escolher um determinado agir, o qual, remontando à sua origem, revelaria a necessidade hipotética dêste. Neste caso, o acto seria eminentemente livre, como deve ser o do ser *a se*, já que êle não é coagido por nenhum outro fora dêle para actuar, e, então, o necessário *simpliciter* sòmente poderíamos predicar de ser *a se*, mas o necessário hipotético poderíamos predicar tanto do ser *a se*, como do *ab alio*.

Necessàriamente, *contingente* deve ser predicado do ente *ab alio*, porque, analìticamente, chegamos a êste predicado, porque êle faz parte da essência do ser contingente. Contudo, tal não impede de haver uma acção contingente por parte do ser *a se*, porque lhe negaríamos a possibilidade de escolher entre possíveis, e torná-lo-íamos não livre no seu agir.

Temos de admitir essa contingência que não é do ser *a se*, tornado entitativamente, mas da acção, que é modo do actuado, que se dá neste, como no acto de criar a criação se dá na criatura. Em todos os seus aspectos, êle tem de ser necessàriamente livre, tem de ser um ente que não sofre coacção de um terceiro, e pode escolher entre possíveis, entre futuríveis, os que irão suceder ou não. A contingência está, portanto, no actuado, e é neste que se dá de uma necessidade hipotética.

Podemos agora comparar o necessário e o contingente nos *contextos gama* e *delta*.

No *contexto gama*, tanto na parte do *nihilum absoluto total*, como do *nihilum absoluto parcial*, não podemos predicar nem necessidade, nem contingência, mas ambos estão descartados como entidades, mas poderíamos dizer que o *nihilum absoluto total* é absolutamente nada, não se dá de modo algum. Só nêsse sentido poderíamos dizer, e não contingentemente nada.

Quanto ao *contexto delta*, que é o do nada relativo e do *Meon*, encontramos, neste, uma certa necessidade, porque necessàriamente dá-se o *Meon*, como conseqüência da potência activa do ser *a se*. Quanto à contingência, tanto do possível de ser como do não vir-a-ser, encontramos, certamente, no *Meon*, todos os possíveis, tôda potência objectiva. Conseqüentemente, só podemos afirmar o juízo necessário e exclusivo ao ser *a se*, pois só êle é um necessário *simpliciter*. Quanto à contingência, não podemos dar exclusividade a nenhum dos contextos.

Vejamos, agora, a outra divisão: a *per essentia* e a *per participationis*. Sem dúvida alguma, o ser *a se* é, necessàriamente, *per essentia*.

Perguntamos, agora, se só êle está nestas condições. Aqui há necessidade de uma rápida análise em tôrno dos juízos de exclusividade.

Os juízos de exclusividade implicam, para fazer-se a sua demonstração, que os desdobremos em dois. O juízo de exclusividade pode-se dar: 1º) pela exclusão do sujeito; 2º) pela exclusão do predicado e, 3.º) pela exclusão tanto do sujeito como do predicado.

No primeiro caso, de exclusão do sujeito, dizemos: "só *S* é *P*."

No segundo caso, de exclusão do predicado, dizemos: *S* é só *P*.

No terceiro caso, de exclusão de ambos, dizemos: só *S* é só *P*.

Teríamos então, um caso de exclusão total e absoluta. No caso de dizer "só *S* é só *P*," diríamos, "só o ser *a se* é só necessário *simpliciter*." Então, estaríamos no 3º caso de exclusão, exclusão total, um juízo exclusivo perfeito, completo. Agora, como o juí-

zo exclusivo é um juízo, na verdade, composto, temos de desdobrá-lo em dois, como fazem todos os dialécticos: 1º) se nós dizemos: "só S é P", o primeiro a provar é que "S é P"; e 2º) o juízo é: "o ser que não é *S* não é *P*", neste caso, faríamos a prova a favor do juízo exclusivo. Assim se nós dissermos: "só o ser *a se* é necessário *simpliciter*", temos primeiramente que provar que o ser *a se* é necessário *simpliciter*. Provado, segue-se: o ser não *a se* não é necessário *simpliciter;* então, a prova da exclusão está feita. No caso do terceiro tipo de juízo exclusivo: "só *S* é só *P*", teríamos, "só o ser *a se* é o ser que é só necessário *simpliciter*", que parece ser um modo redundante de dizer "só *S* é *P*", mas diz que só *S* é apenas *P* e não mais que *P* ou outro que *P* e nenhum outro é *P*.

Acrescentamos o juízo necessário ao exclusivo; então, diríamos: "só o ser *a se* e, necessàriamente, só êle é necessário *simpliciter*". Teríamos, então, chegado ao juízo exclusivo completo. De maneira que, *per essentia,* nós agora desdobramos em dois: 1º) o ser do *contexto alfa* é um ser *per essentia;* 2º) o ser não *a se* não é um ser *per essentia.*

Os sêres do *contexto beta* não são nem podem ser do *contexto delta*, nem do *gama*. No *contexto gama* não há ser, e no *delta* não há directamente.

Podemos, pois, dizer: "necessàriamente, só o ser *a se* é ser por essência".

Vamos verificar se é *só* êle. O que pertence ao *contexto delta,* o nada relativo, é algo não presente. O que pode ser por participação é o que dá fundamento real ao privativo dêsse nada, que é o referente, que seria o ser *ab alio* ou o ser *a se*. Como o ser *a se* não é por participação, sòmente o é o ser *ab alio*. Mas o nada relativo se refere ao ser *ab alio,* ou se referiria ao ser *a se,* pela não presença do ser *a se?* Neste caso, seria absurdo, porque a presença do ser *a se* se dá necessàriamente. Não se pode dizer *nada* de ser *a se* aqui, o que seria absurdo, porque o ser *a se* é sustentáculo de tudo. Portanto, só se pode referir ao ser *ab alio*.

Assim, só o ser *ab alio* é ser por participação, e, necessàriamente, porque se êle não fôsse um ser tal, seria um ser *per essentia;* seria ser *a se* (1).

A conclusão que podemos tirar é que sòmente, necessàriamente, só o ser *ab alio* é ser por participação.

Vejamos agora outra divisão do ente. O *acto puro* e o *acto híbrido* de potencialidade passiva. Reduzindo, novamente, a dois juízos, perguntamos: o ser *a se* é acto puro? O ser não *a se* não é acto puro? O ser que não é *a se*, é ser *ab alio*, pois já vimos que o nada relativo refere-se sòmente ao ser *ab alio*. Trabalharemos só com o *contexto alfa* e o *beta*.

Então, sòmente o ser *a se* pode ser acto puro, já que o ser não *a se* é o ser *ab alio*, é um ser que tem a hibridez de potencialidade passiva e de parte activa.

Vejamos outra divisão: *simples* e *composto*. Aqui também é fácil chegar-se às mesmas conclusões, desde que dividamos o simples em dois sentidos: *simpliciter simplex,* simplesmente simples, e *simpliciter secundum quid;* quer dizer, um simples que é absolutamente simples, e um simples, que é relativamente simples. como a água, que, enquanto água é relativamente simples. Ela, na sua qüididade (eideticidade) é simples; mas na sua hileticidade é composta. Ela não é absolutamente simples, porque não é constituída apenas de si mesma. É o produto de uma cooperação de causas. Então, conseqüentemente, só podemos chamar necessàriamente o ser *a se* de ser absolutamente simples. O ser *ab alio* só poderá ser relativamente simples ou composto.

Com a divisão *criado e incriado* dá-se a mesma situação. Só o ser *a se* pode ser incriado, e o ser *ab alio* será necessàriamente criado.

(1) Por isso o ser ab alio não é um ente do qual se exclui totalmente o ser a se (o infinito do ser), mas apenas se exclui outro ou outros modos de ser ab alio. Portanto, o infinito é o sustentáculo do finito.

Também, quanto à divisão em *absoluto* e *relativo*, o absoluto *simpliciter* será do ser *a se*, e não o absoluto relativo, que é *secundum quid*, que será do ser *ab alio*. Também *eterno e temporal*, *improduzido* e *produzido*, pois nestas disjunções, que se excluem, nessas *passiones disjunctivas*, não há a menor dúvida, o juízo de necessidade e exclusivo pode ser predicado de um e de outro, sem possibilidade de êrro.

Vejamos, agora, como poderíamos proceder nas *diferenças últimas:*

Ora, as *diferenças últimas*, como vimos, são aquelas que não se excluem, como *substância* e *accidente*, *acto* e *potência*, *forma* e *matéria*, *essência* e *existência*, as famosas polaridades aristotélicas.

Substância e accidente, dando-se juntos, só podem dar-se no *contexto beta*, como já vimos. Acto e potência, dando-se juntos, desde que a potência seja tomada em sentido passivo, só pode dar-se no *contexto beta*. Agora, se a potência é tomada apenas no sentido activo, dar-se-ia, então, no *contexto alfa*.

Forma e matéria conjugadas só podem dar-se no *contexto beta*. Forma, tomada apenas isolada, poderia ser considerada como dando-se no *contexto alfa*.

Essência e *existência*, distintamente tomadas, dão-se no *contexto beta;* univocadas, dão-se no *contexto alfa*.

Do mesmo modo podemos prediçar juízos necessários e exclusivos. Podemos dizer: só no *contexto beta* se dá substância e accidente que não excluem um ao outro. Só no *contexto beta* e, necessàriamente, se dá acto e potência passiva, não excluindo um ao outro. Só no *contexto beta* se dá forma e matéria, não excluindo uma à outra. Só, necessàriamente se dá *essência* e *existência*, como realmente distintas, no *contexto beta*. Êste tema, entretanto, é passível de futuras discussões e de futuras análises, porque, aqui, estamos em matéria controvertida, pois resta saber se, no *contexto beta*, a essência e a existência se dão realmente distintas, por distinção real-real, matéria a ser oportunamente discutida.

Ora, o uso dos juízos exclusivos é muito importante na Filosofia, porque nós, para chegarmos a uma apoditicidade perfeita, teríamos de alcançar o juízo de necessidade, e ao mesmo tempo, de exclusividade, porque, então, atingiríamos à concepção correspondente na sua máxima perfeição e, ainda, se possível, ao juízo exclusivo completo, em que a exclusão é a mais perfeita possível. Por exemplo, podemos chegar ao juízo dessa perfeição, dizendo que só o ser *a se*, e necessàriamente, é o único ser omnipotente. Quer dizer, aqui chegamos à máxima exclusão. O sujeito, só êle, pode receber um predicado, que é só dêle. Só êle tem o direito de receber aquêle predicado, e mais nenhum outro ser pode recebê-lo. Aliás, êste caso de exclusão, tanto do predicado como do sujeito, parece uma redundância, como vimos, porque desde o momento que afirmemos que só o sujeito recebe tal predicado, conseqüentemente estamos excluindo o predicado de outro. Mas, na verdade, também excluímos de *S* qualquer outra predicação, porque afirmamos que "só *S* é só P" e nenhum outro é *P*, portanto.

Agora, para habilitar o uso do juízo exclusivo vamos dar um exemplo: o animal é dotado de sentidos, porque nós, quando definimos animalidade, definimos como aquêle ser que é dotado de sentidos. É uma definição clássica, que vamos aceitar. Para reduzi-la a um juízo exclusivo, teríamos de dizer: só o animal é dotado de sentidos. Então, reduzindo êsse juízo exclusivo a dois juízos, teríamos: 1º) o animal é dotado de sentidos, 2º) nenhum ser não-animal é dotado de sentidos.

Verificamos desde logo que o juízo "o animal é dotado de sentidos" é um juízo analítico porque, pròpriamente, o predicado já está contido no sujeito; o conceito de animal implica o ser vivo dotado de sentidos.

Mas com o juízo, "nenhum ser não-animal (p. ex., uma planta) é dotado de sentidos", queremos dizer que a nenhum outro se lhe pode predicar o ser dotado de sentidos. Neste caso, o juízo "o animal é dotado de sentidos" seria uma verdadeira definição por que seria um juízo determinativo de máxima determina-

ção, e poderíamos converter em: "animal é o ser dotado de sentidos" como "ser dotado de sentidos é animal", exemplo de conversão simples.

Neste caso, como *só* se pode chamar de animal o ser vivo dotado de sentidos, o juízo poderia tornar-se necessário e exclusivo.

Agora, os transcendentais, que estudamos, que são *convertíveis simples,* já não podem ser atribuídos exclusivamente. assim: um, unidade, verdade, bondade, entidade, alguma coisa *(áliquid) pulchrum* (o belo), não podemos usá-los como exclusivos, porque, como sabemos, os transcendentais, que são conceitos qualitativos do ser, são atribuíveis a tôdas as entidades. Mas se tomarmos êsses conceitos reduplicativamente, isto é, se tomarmos a unidade enquanto unidade de absoluta simplicidade, só poderíamos atribuí-los ao ser *a se.* Se tomarmos, o bem como o bem infinito, só podemos atribuí-lo ao ser *a se.* Se considerarmos êsses transcendentais reduplicativamente de modo absoluto *simpliciter,* só poderíamos usá-los no *contexto alfa,* porque só aí serão êles dados em tôda a sua intensidade e absolutuidade.

O modo de haver de um conceito para outro, num juízo, pode ser de inclusão ou de exclusão, total ou parcial.

A inclusão tem uma ordem, porque a sua idéia é dual, implica o includente e o incluso, um continente e um conteúdo. Há uma inclusão total, quando o incluído está totalmente incluso, *in claudere,* enclausurado, no includente; e, parcial, quando apenas parcialmente, o que nos leva a afirmar, que, na inclusão parcial, é *possível* gnoseològicamente, também, uma exclusão parcial.

Às vêzes observamos que uma coisa está inclusa parcialmente, sem podermos afirmar, com absoluta segurança, que outra parte da coisa esteja exclusa do includente; só podemos afirmar que esta outra parte está exclusa, quando ela não é, de modo algum, pertinente ao includente.

De maneira que a inclusão parcial não implica, necessàriamente uma exclusão parcial; implica apenas, possivelmente, essa exclusão parcial.

Ora, a inclusão total leva o incluso a estar, de certo modo, subordinado ao includente, porque a inclusão implica uma ordem de antecedente e conseqüente e um *logos analogante* dessa ordem, de maneira que, na inclusão total, há uma subordinação do incluído no includente. Essa subordinação, tratando-se de conceitos, porque, por enquanto vamos estudar a inclusão conceitual, pode ser essencial; neste caso, é necessária; e essa inclusão, sendo total, essencial e necessária, ela se dá completamente, como a inclusão que se dá na espécie e na diferença específica, porque esta está incluída na espécie, enquanto esta não está incluída totalmente no gênero, pelo menos actualmente, mas apenas virtualmente, que é, aliás, tema de controvérsias.

A espécie e a diferença especifica nos levam às propriedades que são peculiares ao conceito.

A inclusão total implica a accidental, além da essencial, e esta inclusão total dos accidentes se dá nos sêres contingentes e, conseqüentemente, nos accidentes universais, que são, precisamente, aquêles que pertencem à forma, como a qualidade, e à matéria, como a quantidade; quer dizer, são os accidentes inclusos na *estructura eidética* e na *estructura hilética* da coisa.

Agora, os accidentes podem ter uma implicância meramente accidental. Às vêzes um accidente qualitativo, que é, portanto, pertencente à forma, pode implicar (pode nêle *plicare in,* quer dizer, embrulhar nêle, trazer com dêle) um accidente outro, qualquer.

Nos accidentes, temos uma correlação accidental, como a de sujeito e predicado, já que o sujeito pode ser predicado do predicado, o qual, ao receber a predicação do sujeito, passaria a ter a função dêste, de maneira que a função de sujeito e predicado são funções alternativas; como se vê nos juízos de conversão simples. De maneira que essa correlação accidental de sujeito e predicado

permite uma alternação. Também a participação pode ser accidental, quando de um mero accidente e será uma participação formal, quando pertencente à essência da coisa.

A inclusão parcial pode ser dividida em duas: *essencial* e *accidental*, e também a subordinação e a inclusão total podem ser divididas.

Essencial, será do necessário, mas incompleto, como é o gênero, que se predica *in quid*, mas incompletamente da espécie. Então, temos os casos de inferência, como: europeu e francês; francês é o inferior de europeu; está incluído em europeu. Europeu tem uma função genérica em face de francês, e êste uma função específica.

Há os casos de participação por atribuição intrínseca e por atribuição formal, quando a participação se refere a aspectos genéricos, próximos ou remotos. E há as propriedades que correspondem também ao gênero, que são as propriedades genéricas, como as propriedades mais próximas da inclusão total, que são as específicas. Há, pois, propriedades genéricas, como: em homem, as propriedades genéricas do *ser vivo*, porque *ser vivo* é um gênero remoto do homem, pois o gênero próximo é *animal*. E essas propriedades, também nelas, podemos ainda ver certas correlações, que são essenciais, como: a correlação entre pai e filho, porque o pai é, essencialmente, pai do filho, e o filho é, essencialmente, filho do pai. Nem tôdas as correlações são essenciais, porque há correlações que são meramente accidentais, como a de escravo e senhor, porque escravo não é da essência de quem é escravo, pois se é escravo enquanto se é escravo, nem é da essência de quem é senhor, pois se é senhor, enquanto se é senhor. Apenas em determinadas situações, circunstâncias, alguém pode ser escravo e alguém pode ser senhor, e aquelas podem mudar, e quem é escravo passar a ser senhor, e quem é senhor passar a ser escravo, o que já não se dá na correlação essencial entre pai e filho, porque êste não poderia passar a ser pai do pai, nem o pai poderia passar a ser filho do filho.

Ainda há nesta inclusão parcial certa pertinência que são as implicâncias essenciais, porque uma essência genérica tem as suas implicâncias essenciais com outros gêneros, como o de ser-vivo biológico pertence ao gênero dos sêres corpóreos.

A inclusão parcial accidental, que é meramente contingente, encontramos nos accidentes específicos, nas espécies de accidentes, como conveniência, ou não, na relação; a igualdade ou desigualdade, na quantidade; semelhança ou dessemelhança, na qualidade, etc. Há participação por atribuição extrínseca, como as que já estudamos no caso das metáforas, ou participação puramente funcional, como no caso das asas dos passáros em relação às aletas dos peixes, em que há um certa inclusão, mas puramente funcional, por participação funcional. Há correlações accidentais, como o caso de escravo e senhor, e, ainda, os accidentes em geral.

Há, assim, uma idéia da inclusão quanto aos conceitos. Quanto aos juízos, há outras divisões de inclusão. Há, por ex., uma inclusão categórica nos juízos categóricos, aquêles em que se dá uma mera e simples afirmação do predicado ao sujeito, afirmação ou negação; que, também, pode ser total ou parcial. A total pode ser essencial, necessária, ou pode ser, também, accidental, contingente. Assim, no juízo categórico, a espécie, a diferença específica são inclusões também essenciais. Como accidentais, contingentes, temos tôdas as correspondentes aos accidentes.

Nos juízos modais, como no juízo condicional, no possível, no impossível, no necessário, também se dão essas inclusões totais, que podem ser essenciais ou accidentais, porque podemos, em tais juízos, referirmo-nos a uma espécie, ou a um mero accidente, ou podemos nos referir à parte genética ou meramente accidental.

De maneira que, na modal, como em tôdas as modais, as implicâncias, as inclusões podem processar-se dêste modo. A exclusão é, naturalmente, o contrário da includência, e a exclusão pode dar-se numa mesma ordem dos opostos. Ela pode dar-se por oposição, e temos: *total*, com excludência total nos contraditórios, porque êstes dão-se através de uma relação de ente e não

ente; ou *parcial*, como é o caso da privação, em que a excludência pode dar-se por graus. No caso dos contrários há, também, exclusão, porque êles se repelem (1).

Encontramos uma série de exclusões por contraste; por ex.: quando deparamos entes equívocos, quando fazemos distinções reais, quando fazemos distinções de tôda espécie, como os aspectos da diversidade, que o são por pertencerem a gêneros distintos ou diferenças, quando pertencem apenas a espécies distintas, do mesmo gênero, ou inconveniências de carácter relativo, como a que se dá na substância, ou inconveniências de carácter quantitativo, como a que se dá na desigualdade, ou também relativas, de dissemelhança, como a que se dá na qualidade.

Os exemplos de exclusão são comuns, porque podemos perfeitamente incluí-los dentro da mesma linha da inclusão. Também a exclusão pode ser total ou parcial, dependendo dos diversos aspectos. Como, naturalmente, os conceitos que buscamos na Matese devem ser conceitos de máxima precisão, quando êles excluem, devem realmente excluir, e quando êles incluem, devem realmente incluir. Neste caso, precisamos analisar quase tôda conceituação filosófica, para sabermos o que realmente está incluso ou excluso em cada um dêles. Essa tarefa nos vai facilitar o uso das distinções, porque, num conceito de necessário, podemos incluir, nêle, total ou parcialmente, o absolutamente *simpliciter*, o absolutamente simples, ou uma necessidade parcial, quando é hipotèticamente necessária, ou necessária *secundum quid*.

---

(1) Assim, nos juízos negativos, quando dizemos que «S não é P», excluímos de S o predicado P tomado **indivisamente**, não **divisamente**, porque P, em suas notas, sendo um predicado positivo ou não, pode conter outras predicações que não se excluem de S. Por ex.: «Homem não é cavalo». Cavalo, tomado indivisamente, como unidade noético-eidética não se predica de Homem, mas as suas notas (animalidade, ser vivo, etc.) não se excluem de S. Esta a razão porque um juízo negativo (como examinamos em «Sabedoria da Dialéctica») deve ser profundamente analisado, pois a negação, na verdade, é sempre parcial, quando se trata de entidades (positivas, portanto), pois, do contrário, haveria rupturas no ser, o que é impossível.

CAP. VI

O LOGOS SPERMATIKOS

No pensamento estóico grego surgiram algumas sugestões que mereceriam dos filósofos, posteriormente, maior cuidado, e que, na verdade, reproduziam o pensamento mais íntimo do pitagorismo, e que devemos colocá-los, novamente, sôbre a mesa das nossas especulações, porque se inclui, perfeitamente, dentro do âmbito da Matese.

Estabeleciam os estóicos um *logos*, princípio de tôdas as coisas, que êles chamavam de *hegemonikós*, hegemônico, que teria a hegemonia sôbre tudo quanto é: uma mente que rege e governa tudo.

Êsse *logos* também foi chamado por êles de *logos spermatikós*, porque nêle estão contidas as sementes, os *germes racionais* de tôdas as coisas.

Aproveitando-se dêste pensamento, Sto. Agostinho chamou êsse *logos spermatikós* (incluindo as sementes e germes racionais, vamos dizer melhor, formais de tôdas as coisas, como as *idéias exemplares)* de mente de Deus, o qual seria o *logos hegemonikón*, quer dizer, com a sua mente, regeria e governaria tôdas as coisas.

Êste tema merecerá, em trabalhos posteriores, melhores estudos; entretanto, sugere à Matese uma atitude a respeito dos chamados *logoi arkhai*, os logoi arquetípicos, as primeiras leis, os princípios primeiros de tôdas as coisas, as leis que regem e governam tudo *(pantes logoi)*.

Mas, como tivemos oportunidade de ver nos volumes anteriores e ainda veremos em "Sabedoria das Leis", podemos alcançar um conjunto de *logoi*, que antecedem a qualquer postulação posterior em tôrno do ser e do nada.

Assim, devemos partir da hegemonia dos *logoi arkhai*, e, necessàriamente, concluir pela prioridade da afirmação, como vimos na parte sintética. E a seguir, a posterioridade da negação, pois esta só é tal quando é negação de alguma coisa, de algo que tem positividade; conseqüentemente, a negação quer como conceito quer como algo, só poderia dar-se, fundando-se numa afirmação. A negação seria apenas a recusa duma determinada afirmação.

A sua posterioridade, como demonstramos, é necessária. Não poderia a negação anteceder a afirmação; a negação tem, necessàriamente, posterioridade à afirmação.

Teríamos, assim, já estabelecido três aspectos importantíssimos: a hegemonia dos *logoi arkhai*, a prioridade da afirmação e a posterioridade da negação.

Também analisamos as leis que regem as relações entre a afirmação e a negação. Essas relações são meramente transcendentais, e não devem ser confundidas com as relações predicamentais, que são accidentais.

Então, verificamos que o *logos* da afirmação inclui, implica, o da positividade, porque uma afirmação, que não se positivasse, seria sem fundamento, sem base, sem a menor segurança de si mesma. A afirmação, testemunhando-se a si mesma, tem de ser positiva, enquanto que a negação, como recusa do afirmativo, só pode ser a negatividade, a negação da positividade, a recusa da positividade.

Alcançamos, assim, as leis que regem a afirmação e a negação, leis que antecedem a tudo quanto há, antecedem matèticamente.

Da análise da prioridade da afirmação e da posterioridade da negação, chegamos à presença das leis que regem a anterioridade e a posterioridade.

Daí, inevitàvelmente, a afirmação e a positividade implicam a inclusão, como a negação e a negatividade implicam a exclusão.

A dialéctica da inclusão e da exclusão, como analisamos em "Sabedoria da Dialéctica", nos leva a postular tèticamente, as leis da inclusão e da exclusão.

Estas nos levam, inevitàvelmente, à afirmação da *adsência*, que é a presença não relativa, que é a afirmação testemunhando positivamente a si mesma, e a ausência, a remoção, o afastamento, a não presença e, daí, as leis já examinadas em tôrno da adsência, da presença e da ausência.

Em face da afirmação, da positividade, da adsência e da presença, chegamos, ontològicamente, ao conceito do ser, enquanto ser; e, meontològicamente, ao conceito de nada enquanto nada.

O ser afirma uma sistência, e o nada nada, a não-sistência, a ausência de sistência.

Da afirmação do ser, inevitàvelmente, chegamos às leis do princípio, do meio e do fim, à lei da série, lei que estudamos na parte sintética.

Como decorrência do ser *sistente*, cuja sistência pode ser *a se* ou *ab alio*, como já vimos, surgem as leis da dependência e da independência.

E, finalmente, pela constituição, pela tectônica dos sêres, chegamos às leis da semelhança e da diferença, no aspecto qualitativo, e da igualdade e da desigualdade no aspecto quantitativo. O primeiro por referir-se à parte eidética, e o segundo, à parte hilética.

Êstes dois aspectos constituem as duas primeiras leis que podemos alcançar, sendo que da lei da adsência nos surge a lei do *um*, e do exame do ser, enquanto *ab alio*, a lei da multiplicidade.

O um e o múltiplo pertencem, portanto, à sétima lei da adsência, presença e ausência. Tôdas as outras leis estão fundadas nestas, porque se nós podemos pensar na afirmação, na nega-

ção, na anterioridade, na posterioridade, sem a necessidade de pensar no ser *a se* ou no ser *ab alio*, partindo, na *filosofia concreta*, da necessidade do ser, da impossibilidade do nada absoluto, e como ser e um se convertem, necessàriamente as leis, que regem as entidades, são leis que decorrem da unidade, as quais estudaremos tão logo penetremos na parte correspondente às leis que regem tôdas as coisas (*pantes logoi*).

Mas, tôdas essas leis têm de partir de um princípio que, sem o seu fundamento, não teriam base alguma e estariam suspensas no nada absoluto, e não indicariam nenhum sentido.

Chegando-se à concepção do ser *a se*, como ser imprincipiado, como ser eterno e atingindo-se a conclusão de que a lei da afirmação e da negação, da anterioridade e da posterioridade, da adsência, presença e ausência, e tôdas as leis a elas subordinadas, não poderiam ter anterioridade ao ser *a se*, elas, portanto, vão constituir a mente suprema. Tomamos ainda aqui o têrmo *mente* em sentido analógico, a mente, a omnipotência dêste ser *a se*, do Ser Supremo, que rege e governa tudo, fonte e origem de tôdas as coisas, sustentáculo de todo ser *ab alio*.

Inevitàvelmente, tôdas as formas, sejam quais forem, terão que ter a sua fonte, a sua origem e a sua presença neste *Logos*, que, nesta função, é um *logos spermatikós*, é um *logos* que semeia, que germina, que cria. Mas essas idéias, essas formas, *idéias exemplares* para Sto. Agostinho, *formas* para Platão, *logoi arkhai* para os pitagóricos, são coeternas com o ser *a se*. Elas não podem ter principiado, as suas razões indicam que elas sempre foram, desde todo o sempre, elas não indicam, nem aquelas que lhe são subordinadas, uma sucessão, a unidade não surgiu após a afirmação, a unidade é coeterna com a afirmação.

Então, do mesmo modo que verificamos que, no *contexto alfa*, a subordinação dos conceitos implica uma simultaneidade dos *logoi*, podemos dizer que as *razões eternas*, de que falava Platão, que são os *logoi arkhai*, são simultâneas com o Ser Supremo desde todo o sempre; coeternas umas com as outras. Dêste modo dirão que nos colocamos numa posição realista extremada. De

certo modo, sim; porque defendemos êsse realismo na mente divina, embora tenhamos sempre partido do realismo moderado. Tôdas as idéias, que possamos formar, tudo quanto pode ser criado, tudo quanto pode vir-a-ser, e o que também não virá, mas que não inclua contradição formal intrínseca, que é, portanto, possível, está contido, como tal, e em sentido matético, como realidade matética, desde todo o sempre, e coeterno no Ser Supremo. Êstes *logoi arkhai* não vão actualizar-se quando se actualize o indivíduo que, subjectivamente, as represente.

A *humanitas* não se actualizou e principiou a ser quando surgiu o primeiro homem; a *humanitas* era uma possibilidade da omnipotência do ser *a se*, era algo que poderia ser representado por um ente que poderia vir a ser tal mimèticamente ou *participialiter*, um ente que poderia vir-a-ser, mas, enquanto potência, está contido na omnipotência do Ser Supremo, que, como demonstramos, é omnissapiente e, conseqüentemente, pertence aquêle à *omnisciência* dêste ser.

Assim, aquelas entidades que, especìficamente, ainda não surgiram, mas que poderão surgir, e muitas virão a surgir, tôdas elas eram possíveis desde todo o sempre, porque se assim não fôsse, de onde viria esta possibilidade que se actualiza? Só poderíamos emprestá-la ao nada absoluto, que já está por nós, absolutamente, descartado.

Conseqüentemente, vemos que há uma positividade matética no pensamento dos estóicos, como há no pensamento dos platônicos, dos pitagóricos e de Sto. Agostinho, porque o realismo, chamado exagerado, só o seria se quiséssemos emprestar a essas entidades uma subsistência de per si, como se os transformássemos como antecedentes ao Ser Supremo, ou como independentes dêle, como na concepção do demiurgo, se o aceitarmos como criador das coisas à semelhança das razões eternas, dos *logoi* eternos, dos *logoi arkhai*. Já mostramos em nossas obras que esta passagem da obra de Platão é apenas um mito didascálico, como bem expressou Sócrates, com a intenção apenas de tornar-se inteligível às mentes não devidamente preparadas, ainda não iniciadas nos graus superiores

do conhecimento. Como se daria a presença das formas nas coisas da nossa experiência? Apenas por uma participação, por uma participação formal, ou apenas por uma imitação, no sentido pitagórico, por *mímesis* (imitação), como afirmava Pitágoras ou *metéxis* (participação) como afirmava Platão, que, na verdade, são a mesma coisa.

A participação por semelhança, ante a analogia do ser, como já demonstramos implica, necessàriamente, uma *mímesis*, porque as coisas dispõem-se à semelhança e à forma. E, também, a capacidade delas de poderem dispor-se, estructurar-se, segundo aquelas formas, é uma participação, uma *metéxis*. Assim, o conceito de *mímesis* dos pitagóricos e de *metéxis* dos platônicos não são contraditórios; ao inverso, completam-se perfeitamente, e permitem uma visão clara.

A capacidade que tem o ente finito de dispor-se de modo a repetir, por imitação, a forma, ou seja o *logos* arquetípico, ou os *arithmoi arkhetypikôi*, porque mais adiante faremos a distinção entre os arquétipos e êstes *arithmoi*, esta capacidade, que as coisas têm de imitá-los, é, também, uma maneira de participar daquelas formalidades.

Não há, portanto, uma exclusão entre o pensamento platônico e o pitagórico, e razão tinha, portanto, Platão, de procurar conciliar o seu pensamento com o pensamento de Pitágoras e, também, razão temos nós em afirmar que Platão foi, realmente, um dos grandes pitagóricos. A essa conclusão também chegaram tanto Aristóteles como os grandes escolásticos, embora muitos filósofos menores não tenham percebido que a filosofia positiva e concreta é uma só.

CAP. VII

O UM SUPREMO — AS OPOSIÇÕES

Dez aspectos importantes referentes às primeiras leis que regem as coisas, e revelam a hegemonia dos *logoi arkhai*, foram:

1) a prioridade da afirmação, a posterioridade da negação;
2) o *logos* da afirmação e da negação, da positividade e da negatividade;
3) as relações;
4) o *logos* da inclusão e da exclusão;
5) o *logos* da adsência, da presença e da ausência;
6) o *logos* da sistência e da não-sistência do ser e do nada;
7) o *logos* do princípio, meio e fim das coisas finitas, *ab alio;*
8) o *logos* da dependência e da independência;
9) o *logos* da conveniência, da inconveniência;
10) o *logos* da semelhança e da diferença, da igualdade e da desigualdade, etc.

Ora, desde o momento que partimos da hegemonia dos *logoi arkhai*, partimos do *Hen prote*, do Ser Supremo, ser primeiro, fonte e origem de tôdas as coisas, e depois do *Hen-dyas-aóristos*, sôbre os quais falamos, êste como o infinito poder de determinar e a infinita determinabilidade que lhe é correspondente. O primeiro é uma potência activa, infinitamente actual, e que pode actualizar a segunda, a potência objectiva que, infinitamente, pode ser determinada, que lhe é *submetida*.

Alcançamos, aqui, a uma lei importantíssima: a lei do um, a lei do *logos*, o *logos* do *logos*, a lei do primeiro princípio, o ser *a se*, a fonte, a origem primeira de tôdas as coisas. Mostraremos que o primeiro princípio tem de ser *a se*, fonte e origem de tôdas as coisas, de onde tôdas as coisas principiam.

E o *Hen-dyas-aóristos*, o um-dois indeterminado, é gerado pelo primeiro, e é pròpriamente, a sua acção intelectual, como veremos a seguir. Aqui já nos encontramos, em face de uma lei importantíssima, que é a *lei da oposição*.

A lei da oposição preside tôdas as outras leis, e tôdas as outras leis a ela se conjugam.

A idéia da oposição implica, necessàriamente, positividade, e outro, que pode ser negativo ou positivo. A oposição se dá entre *ens e non ens*, *e* entre *ens et ens*: a contraditória e a privativa e a contrária e a correlativa, que já examinamos em nossos trabalhos.

Mas a lei da oposição está presente: entre os *logoi arkhai*, que de certo modo se põem uns em face dos outros, na relação da afirmação com a negação, na postulação da positividade com a negatividade, na postulação da anterioridade com a posterioridade, na adsência e presença com a ausência, na inclusão e na exclusão, na sistência e não não-sistência, na dependência e na independência, na conveniência e na não-conveniência, ou inconveniência, na semelhança e na diferença, na igualdade e na desigualdade, e assim sucessivamente, pertencentes a esta décima classificação tôdas essas dualidades, que podemos construir.

Esta lei da oposição, que é a lei do *dois*, lei binária, é de máxima importância, porque temos de nos preparar, agora, para captar devidamente, estas dez leis fundamentais, que correspondem à parte dinâmica de todo ser, cujas leis são, por sua vez, também presentes e subordinadas a estas.

Reexaminando a classificação da oposições entre ente e ente, e as entre ente e não ente, que dão as quatro oposições; a *contrária* e a *relativa* ou *correlativa*, e a *contraditória* e a *privativa*, há, contudo, alguns autores que propõem outras oposições, como o antagonismo, antinomia, etc.

O antagonismo, entretanto, pode ser classificado como uma oposição entre ente e ente. Os antagonistas podem ser classificados como contrários eventuais, de maneira que esta oposição ainda seria uma espécie de contrariedade.

Antinomia (que provém de *anti* e *nomos*) aponta duas leis, duas ordens em oposição. Como exemplo, temos a atracção e a repulsão, que têm duas normas, duas leis, a lei da atracção e a da repulsão, leis antinômicas. Podem ser consideradas como espécie de contrariedade.

Não devemos considerar antinomia apenas no sentido kantiano, porque, neste, é uma contradição, pois também se emprega no sentido de uma oposição entre ente e ente.

Há também outra apresentada entre *verdade* e *falsidade*. Mas esta pode reduzir-se à contraditória, porque quando se diz verdade, nega-se a falsidade, quando se diz falsidade, nega-se a verdade; a oposição dá-se, portanto, entre *ens et non ens*.

A de *certo* e *errado* pode reduzir-se à privativa, porque errado é uma privação de certeza, uma certa privação de certeza.

De maneira que estas oposições podem perfeitamente ser reduzidas às quatro da classificação que permanece na Filosofia.

As outras oposições apresentadas até agora, que conhecemos, são passíveis de colocação, dentro daquela classificação.

Mas há um ponto importante a ser examinado nas oposições, que interessam muito ao campo da Ciência e também da Filosofia: são as *correlativas*, porque é aí onde encontramos a maior soma de oposições. E como os correlativos se dão numa oposição entre ente e ente, exigem um exame especial, porque há espécies de correlação, o que é muito importante.

Os opostos, na correlação, são positivos, em primeiro lugar; em segundo lugar, temos de considerar a actualidade da oposição e a sua virtualidade. Por isso, temos de tomar a oposição sob dois aspectos: sob o aspecto formal e sob o aspecto material. Um exemplo nos esclarece: o pai, de qualquer forma, tem de ser antecedente ao filho, mas só é pai quando há o filho; mas o filho não pode ser um antecedente do pai, pois, para ser, exige, necessàriamente, o pai. Tanto exige formalmente como exige materialmente, porque o filho é filho desde que surge; enquanto o pai, antes de ser formalmente pai, é materialmente um ser humano que, depois, se torna pai. Nesta correlação, o pai tem uma antecedência material e uma posterioridade formal, mas o filho é sempre, formal e materialmente, simultâneo. Tal aspecto nos permite dividir as oposições correlativas em três sub-espécies:

1) a formal-formal, quando dois têrmos são formais e surgem materialmente simultâneos;

2) quando os têrmos são *material-material*, antes de o serem formalmente; e

3) *material-formal*.

No primeiro caso, no formal-formal, os dois têrmos o são formalmente, como o relâmpago e o trovão. O relâmpago é o relâmpago do trovão; o trovão é o trovão do relâmpago. Mas o relâmpago não se dá sem que se processe aquelas vibrações moleculares do ar que provocam em nós a sensação do que chamamos depois de trovão.

Temos, ainda, o gênero e a espécie, pois o gênero só é gênero quando tem as suas espécies; a espécie só é espécie quando tem o seu gênero. Há, assim, a correlação formal-formal e a material-material, pois tanto formal-formalmente, como material-materialmente ambos os têrmos da oposição não têm uma situação anterior a outro.

O gênero não se dá antes das suas espécies, que são outras que o gênero. O gênero só surge como gênero, quando a espécie surge como espécie.

No caso do *senhor* e do *escravo*, o senhor poderia, antes de ser senhor, não ter escravos; então, materialmente, poderia ser outro do que êle é formalmente, quando é senhor, e o escravo também poderia ser outro antes de ser formalmente escravo. Eis, aqui, uma correlação entre material e material, e formal e formal, posteriormente, porque o ser escravo só há quando há um senhor, e só há o senhor quando há o escravo. Mas alguém poderia ser, anteriormente, outra coisa que senhor ou escravo. Então a oposição seria material-material, porque o antecedente é material.

Assim, patrão e operário estão na mesma situação; direita e esquerda, porque a direita só se diz em relação à esquerda, a esquerda só se diz em relação à direita.

Agora, se nós chamamos alguma coisa de direita ou de esquerda, chamamo-la quando em relação a outra, que se coloca em oposição. Mas a coisa, que está à direita de outra, poderia não estar.

Agora, o terceiro caso seria o do pai e do filho, porque o pai, antes de ser formalmente pai, é um ser humano, mas o filho não. O filho é formal e materialmente filho desde o instante que surge.

Assim, causa e efeito, o que causa poderia anteriormente não ser causa de um efeito, quando ainda não está causando coisa alguma, mas êste quando surge como tal, surge, material e formalmente, como efeito. E o que causa poderia ser materialmente outra coisa que causa disto ou daquilo. Também a relação entre antecedente e conseqüente, entre prioridade e posterioridade, também está na mesma relação; o antecedente poderia dar-se antes de ser o antecedente do conseqüente, sendo outra coisa, sem ter um conseqüente. Mas no momento que tenha um conseqüente, é antecedente.

Os exemplos que demos são perfeitamente claros. Vejamos agora um aspecto importante: a mutualidade que se dá entre os opostos.

Quando os opostos são mútuos, essa mutualidade pode dar-se da seguinte forma: na necessidade de ambos para haver opo-

sição correlativa, como a que se dá entre gênero e espécie. Tanto o gênero exige a espécie como a espécie exige o gênero; conseqüentemente, há aqui a necessidade mútua de ambos, a mutualidade de ambos é necessária, tanto formal como materialmente, para que tanto um como outro passam surgir. Mas no caso do pai e do filho, a necessidade mútua seria apenas formal, porque o pai, materialmente, dá-se como ente, antes de ser pai. Mas o filho, não; êste tem necessidade de ser formal e materialmente filho. No caso do escravo e do senhor, ambos poderiam, antes de ser escravo ou de ser senhor, serem, ambos nem escravo nem senhor. Aqui a relatividade mútua de ambos é completa.

Temos, assim, dois casos de necessidade, um em que há a necessidade mútua de ambos os têrmos, e outro em que há necessidade de um só dos têrmos. São aspectos da mutualidade, que se dá nos opostos correlativos.

O tema dos correlativos também está a exigir uma análise sôbre outro aspecto importante, porque, no platonismo, para muitos autores, não há formas de relações. Outros, porém, atribuem-lhe a aceitação de formas de relações, como a dualidade senhor e escravo, que seria uma delas.

Mas a confusão surge em tôrno do conceito platônico de relação, distinto do que é comumente aceito, pois a relação que tem um *logos analogante*, tem uma forma.

Eis um tema de controvérsia. Contudo, não podemos negar, como veremos no estudo das leis, que estas se dão e apresentam relações, como as da afirmação e da negação, a da anterioridade e posterioridade, a da presença e da ausência, a da inclusão e da exclusão, onde nos encontramos em face de relações entre opostos.

São opostos contrários, porém não são pròpriamente correlativos absolutos, porque a adsência não é um têrmo relativo, pois poderia dar-se um sem haver qualquer outro, sem *ordo ad* outro, como a inclusão poderia dar-se sem exclusão. O antecedente não exige necessàriamente o posterior, senão quando é antecedente a algo, pois *materialiter* poderia dar-se. A exigência aqui da rela-

ção não é mútua, porque a adsência poderia dar-se sem necessidade da ausência, como poderia dar-se a inclusão na unidade, sem necessidade da exclusão, etc.

Nossa mente, é verdade, não pode compreender sem os contrários, porque ao construirmos os nossos esquemas, sobretudo quando fazemos uma afirmação qualitativa, tendemos para a qualidade contrária. Mas poderíamos, sem contradição filosófica alguma, pensar que o ser *a se*, o Ser Supremo, não se tornasse criador, e permanecesse êle mesmo, apenas êle mesmo, na contemplação de si mesmo. Pode-se dizer que o ser *ab alio* é o *ser ab alio* do ser *a se*, contudo não se pode dizer necessàriamente que o ser *a se* é o ser *a se* do ser *ab alio*, porque o ser *a se* é independente de outro.

Esta distinção da mutualidade nos afasta de um relativismo absoluto, porque a mutualidade nos indica a necessidade ou de ambos os têrmos, ou de um só, ou a relatividade dos dois. Quer dizer: encontramos situações que podem ser tomadas de modo absoluto, *soltas ab*, sem necessidade de estar dependendo de uma terceira.

Êste é um ponto importantíssimo, porque vem demonstrar que, na doutrina das oposições, a própria aceitação da correlação não implica a necessidade absoluta dos relativos, como concluíram alguns filósofos menores, que caíram na posição protagórica. Protágoras não admitia o um, antes de conceber o múltiplo. Mas, na verdade, podemos pensar no um, sem necessidade de haver o múltiplo. Podia haver apenas um ser, um único ser *a se*, e não haveria nisso nenhuma contradição.

Não encontramos nenhuma necessidade ontológica da criação. Só podemos dizer que o Ser Supremo criou por sua glória, pela sua punjança, pela sua infinita proficiência, mas como uma decorrência natural da sua liberdade. Nunca poderemos justificar uma tese que coloque o posterior como dando-se necessàriamente de modo absoluto. Já vimos a demonstração extraordinária, que fêz Duns Scot sôbre êste ponto, e que nós reproduzimos, em seus têrmos principais, acrescentando novos argumentos, no qual êle

demonstrou que o anterior, tomado materialmente, poderia dar-se sem a necessidade do posterior; o posterior força a necessidade apenas formal. Há posterior quando há anterior em relação a êle, mas formalmente, não materialmente. Ou melhor, a onticidade do antecedente não implica, necessàriamente, a onticidade do posterior, porque poderia dar-se sem o posterior; essa necessidade é hipotética, e deve ser demonstrada, e pode ser dmonstrada. De forma que êste ponto é capital, porque Scot conseguiu resolver uma série de aporias que inundavam a escolástica da sua época, quando êle criou esta obra suprema do pensamento ocidental, que é, sem dúvida, *De Primo Principio,* onde estudou as relações entre antecedente e conseqüente de modo definitivo para o pensamento, e que resolve o problema do relativismo, porque o único fundamento dêste, está, precisamente, na postulação da relação, como uma *ordo ad* de necessidade mútua para ambos os têrmos, quando essa necessidade nem sempre se dá. Assim, o ser *a se* não tem necessidade para a sua afirmação de que realize uma criatura; basta apenas ter a potência activa de poder criar sem que esta potência activa, não criando, perca o seu poder nem sofra qualquer limitação na sua potencialidade. Isto foi o que Scot demonstrou em seu *De Primo Principio.*

Em nosso "Matese da Filosofia Concreta" trataremos concretamente dos temas que foram matèticamente colocados.

SUBSTANCIA E ACCIDENTE EM ESQUEMAS DA FILOSOFIA POSITIVA CLASSICA

No exame das polaridades aristotélicas (pois já demonstramos que a oposição delas é polar), iniciaremos pela mais simples: a de substância e accidente, cujo exame procederemos, segundo a metodologia dialéctica da Filosofia Concreta.

Se há um acontecimento, há alguma coisa. Ora, alguma coisa não pode ser sustentada pelo nada, não pode ser alguma coisa de nada, pois êste não pode ser suporte de alguma coisa. No que acontece, que é alguma coisa, tem de ter, como suporte, alguma coisa, ou alguma coisa acontece em alguma coisa.

Mas de tudo quanto acontece algumas coisas revelam mudar-se de um modo de ser para outro modo de ser, e nota-se que o que muda é algo que muda; ou seja, é algo que permanece sendo o que é durante o processo da mutação, assim como nós permanecemos sendo o que somos (Pedro, João, etc. . . .), enquanto conosco acontece alguma coisa. Assim aquêle auto corre veloz pela rua, e é aquêle carro que corre veloz pela rua.

A mais simples distinção a fazer-se aí consistia inevitàvelmente em notar que ao lado de algo que varia, que se mutaciona, há algo que permanece, dura. E das observações em tôrno dessas distinções teriam de surgir como surgiram os conceitos de substância (para indicar o que permanece), e o de accidente (para indicar o que muda no que permanece). Dessa forma, o ser da substância surgia como um ser que perdura e no qual acontecem algumas mutações. Assim, a substância é um ser de *per se* e o que lhe acontece é um ser cujo ser é, naquele, na substância. Dêsse modo, não era de admirar que o conceito de substância implicasse o ser *per se* e o de accidente, o *inesse;* ou seja, o ser em outro.

Concrecionando o que os homens já haviam meditado sôbre a substância e o accidente, Aristóteles construiu uma das suas mais importantes polaridades, tema de longas e constantes controvérsias na Filosofia.

Nas diversas vêzes que examinou a substância, podemos salientar o que escreveu em três de seus magistrais trabalhos: o "Órganon", a "Física" e a "Metafísica". Nas principais passagens assim a caracterizou: "A substância, no sentido mais fundamental, primeira e principal do têrmo, é o que não é nem afirmado de um sujeito, nem num sujeito: por exemplo, o homem individual ou o cavalo individual" ("Categorias", 5, 1.15).

Mas chamam-se *substancias segundas* as espécies nas quais as substâncias tomadas no primeiro sentido estão contidas, e às espécies é mister acrescentar os gêneros dessas espécies: por exemplo, o homem individual inclui-se numa espécie, que é o homem, e o gênero desta espécie é o animal. Designa-se, pois, pelo nome de *segundas* essas últimas substâncias, a saber o homem e o animal (Ibidem, 15-20).

É a substância a primordialidade de uma coisa, sem a qual, o que nela está, o que nela acontece, os "sêres que estão em outra coisa", os accidentes não são. Pacius reduz tôda argumentação aristotélica ao seguinte silogismo: "*Quod est subjectum omnium aliarum rerum, sine eo aliae res esse non possunt; atqui primae substantiae sunt subjectum omnium aliarum rerum; ergo sine primis substantiis reliquae res esse non possunt*" (Pacius, II, 31).

As substâncias primeiras estão contidas nas substâncias segundas, não como num sujeito, como se dá com os accidentes, mas como particulares nos universais, ou, segundo a expressão dos lógicos, como partes subjectivas no todo atributivo *(ut partes subjectivae in toto attributivo)*, comenta J. Tricot, citando os escolásticos.

Aristóteles jamais precisou de modo *praecisive*, precisivamente, o que entendia por substância, como vimos em "Lógica e Dialéctica", pois ora toma-a como matéria, ora como forma, ou como essência, ora como qüididade, ora como *to synolon*, composto de matéria e forma, tomado concretamente.

Sendo o accidente o que está no sujeito, não como sua parte, e que não pode ser separado do *no qual* êle é, é êle inherente ao sujeito, e seu ser é um *inesse* (um ser em outro). Para Aristó-

teles, enquanto tal, o accidente não pode existir independente do seu sujeito. Tomado *in abstracto*, não é o accidente predicado do sujeito, porque uma coisa branca não é *brancura*. Tomado o accidente *in concreto*, apenas seu nome pode ser tomado como atributo do sujeito: um homem prêto.

A substância primeira é a singularidade do sujeito, como veremos, e como tal não é predicado de um sujeito, pois a singularidade não é predicado, como se vê na Lógica. É a substância individual a substância primeira pròpriamente dita. Ela não está no sujeito, porque é uma substância, nem predicado de um sujeito, porque é individual.

Essas conclusões se tomam, nas "Categorias", nas letras 2 e 3, e segundo os comentaristas é matéria pacífica.

São substâncias segundas o gênero e a espécie. Entre estas "a espécie é mais substância que o gênero, pois é ela mais próxima da substância primeira" (leitura 5, 10). Temos, descendentemente, gênero, espécie, individualidade (singularidade). Conseqüentemente, a espécie é mais próxima da individualidade (singularidade aqui, pois a distinção entre individual e singular, faremos mais adiante). Dá-se uma explicação mais instructiva dêste objecto, dizendo que êle é uma árvore do que dizendo que êle é uma planta, como de Pedro se explica melhor dizendo que é homem do que dizendo que é animal. Por êsse modo a espécie é mais substância que o gênero. Gênero e espécie são substâncias segundas, como vimos, pois de todos os predicados são êles os únicos a expressar a subtância primeira. "Se com efeito, quer-se dar conta da natureza do homem individual, e se o fazemos pela espécie ou pelo gênero, damos uma explicação apropriada, que tornaríamos mais precisa ainda ao dizermos preferentemente que é homem do que ao dizermos que é animal". Não admitia Aristóteles uma substância terceira, os accidentes por exemplo.

Certos caracteres distinguem as substâncias para Aristóteles e êle aponta várias.

O primeiro carácter comum da substância é não estar num sujeito. A substância primeira não está, com efeito, num sujeito

e tampouco é atributo de um sujeito. Nem tampouco as substâncias segundas. Homem, por exemplo, é atributo de um sujeito, o homem individual, porém não está num sujeito, pois o homem não é uma parte do homem individual. Contudo, êsse caracter não é exclusivo da substância, porque a diferença também faz parte das coisas que não estão num sujeito. Assim pode afirmar-se do homem a propriedade de ser bípede, mas bípede não é uma parte de homem, mas apenas uma diferença. A definição da diferença é afirmada daquilo de que a diferença é afirmada. Assim, se pedestre é afirmado de homem, a definição de pedestre será também afirmada de homem, já que o homem é pedestre.

O segundo carácter da substância (segundas), como também das diferenças, consiste em serem em todos os casos atribuídas num sentido unívoco, pois suas predicações têm por sujeitos ou indivíduos ou espécies. Assim se refere Aristóteles: "É verdade que da substância primeira não decorre nenhuma categoria, pois não é ela afirmada de nenhum sujeito. Mas, entre as substâncias segundas, a espécie é afirmada do indivíduo, e o gênero, por sua vez, da espécie e do indivíduo. O mesmo se dá quanto às diferenças, as quais são afirmadas, também, das espécies e dos indivíduos. Ademais, a definição das espécies e a dos gêneros aplicam-se às substâncias primeiras, e a do gênero à espécie, pois tudo o que se diz do predicado será dito também do sujeito. Do mesmo modo, a definição das diferenças aplica-se às espécies e aos indivíduos. Daí resulta que em todos os casos em que, quer as substâncias, quer as diferenças são predicados, a atribuição se faz num sentido unívoco (sinonímico)". (Ibidem, 5, 3ª até 3b, 1.9)

O terceiro carácter da substância em geral consiste em significar um ser determinado. Quanto à substância primeira, sem dúvida tal se dá, porque a coisa expressada é um indivíduo e uma unidade numérica. Quanto às substâncias segundas não significam elas um ser determinado, mas pròpriamente uma qualificação, pois *homem* é atribuído a uma multiplicidade.

O quarto carácter da substância consiste em não admitir contrariedade. Quanto à substância primeira, qual seria o seu contrário? Qual o contrário do homem individual? É um carácter que não é exclusivo da substância, pois a quantidade também não tem contrário.

O quinto carácter da substância consiste em não ser ela susceptível de mais ou de menos. Ora, admite Aristóteles que uma substância pode ser, como tal, perfectivamente superior a outra, pois a espécie é mais substância que o gênero. Não se trata, porém, de comparar as substâncias entre elas, mas entre si mesmas, e como tal elas não são mais nem menos, pois êste cavalo aqui não é mais cavalo ou menos cavalo que êle mesmo, ou que outro cavalo, como algo branco pode ser mais branco que outro ser branco. As qualidades são passíveis de mais ou de menos, mas as substâncias não são susceptíveis de mais ou de menos.

O sexto carácter da substância. De todos os caracteres, o que Aristóteles salienta como principal, próprio da substância, é que permanecendo idêntica e numèricamente uma, ela é apta a receber os contrários.

Nenhuma outra, fora da substância, é capaz de receber os contrários. Contudo, é sofrendo uma mutação que a substância pode receber os contrários, pois o que é branco, ao tornar-se prêto, deixa de ser branco.

São êstes os estudos que, no livro "Das Categorias", no *Organon*, realizou Aristóteles, o que passamos a comentar.

São inseparáveis, por polares, os conceitos de substância e de accidente, no pensamento aristotélico, como também o é na escolástica, exceptuando-se no filosofar moderno em que o accidente termina por confundir-se apenas com o modo, como modalidade de ser de alguma coisa (substancial), que chega a ponto de esfumar-se completamente apenas na atribuição de fenomenalidade ao real.

O accidente é algo que acontece com outro, a substância. Se esta é um ser *per se*, o accidente é um ser *in alio*. Ao *esse* da substância, o *inesse* do accidente. É da natureza do accidente estar em outro, não da substância.

Tanto a substância primeira como as substâncias segundas constituem o que é *per se* num ente. Os seis caracteres da substância, estabelecidos por êle, passaram para a filosofia posterior, de índole positiva, como maneiras precisivas de considerá-la.

Se através da exegese da obra aristotélica muitos autores procuram realizar interpretações várias do que é clara e directamente expresso nas "Categorias", tal não impediu que a maneira de considerar o pensamento aristotélico pelos filósofos de maior envergadura foi a aceitação plena e precisiva da exposição feita pelo estagirita, que fundamentou tôda a pesquisa posterior que a escolástica realizou, apesar da problemática surgida e das divergências sôbre as relações entre a substância e o accidente, não porém quanto à sua conceituação.

O accidente distingue-se da substância por ser uma coisa, cujo ser é um *inesse*, ser em outro. Formalmente, o accidente é a *habitudo* a ser inherida, *habitudo ad inesse*. A substância é o sujeito de inhesão do accidente, que é algo que acontece com aquela. Portanto, o accidente não é a essência da substância, embora possa ser absoluto, como ainda veremos.

As teses e corolários em tôrno da substância e do accidente, através da análise filosófica concreta, podemos construí-las, deixando deliberadamente para o fim, após examinarmos o *status quaestionis* desta matéria.

Na *Fisica* segue tratando da substância dentro da mesma concepção: é o ser *per se* (Livro I, Cap. VI), que não está em outro, como seu sujeito (Livro 1, Cap. VII), reafirma os caracteres já estudados nas "Categorias" (Livro I, Cap. VI e VII), não tem contrário, etc.; é o que permanece (Livro II, Cap. 1).

É importante considerar o que diz Aristóteles sôbre a *imutabilidade* da substância, que é um escândalo para muitos autores modernos, que se colocam no campo oposto ao pensamento aristotélico-escolástico. Contudo, há aí uma série de sofismas por parte dos adversários e muitas falácias provenientes mais da ignorância da doutrina aristotélico-escolástica que pròpriamente por um exame cuidadoso da mesma.

No livro *V*, capítulo I, depois de haver dividido a mutação em geração e corrupção, que é a mutação substancial, e a mutação quanto à quantidade, que é o aumento ou a diminuição, e a mutação quanto à qualidade, que é alteração, e quanto ao local, que é o movimento (transladação do móvel), quando afirma que no gênero substância não há mutação de qualquer espécie, serviu esta passagem para muitos autores modernos afirmarem que a doutrina de Aristóteles sôbre a substância é a afirmação da sua absoluta imutabilidade, de sua absoluta imobilidade.

Não era difícil depois que autores deficitários explorassem tais passagens para atribuir ao estagirita uma doutrina que não era realmente a dêle, como se vê claramente pelo exame do Livro V, onde expõe com clareza a sua posição. Ora, a mutação se dá, como êle expõe, dirigindo-se para a oposição do que é dado antes. "Como todo movimento é uma mutação, e há três mutações, como vimos, e finalmente como as mutações, segundo a geração e a destruição, não são movimento, mas mutações segundo a contradição, é mister que apenas a mutação de sujeito seja movimento. Ora, as coisas que são sujeitos são ou contrários ou seus intermediários: e com efeito a própria privação deve ser considerada como um contrário, e que se expressa por um têrmo positivo: o nu, e quanto ao branco, o negro". E examinando as três espécies de mutação, segundo a classificação acima feita, diz: "Segundo a substância, não há mutação, porque não há nenhum ser que seja contrário à substância", quer dizer não há nenhuma substância que seja contrária a outra substância, como à substância cavalo não há outra substância que seja o anti-cavalo.

O movimento não está na forma, mas no movido; ou seja, no móvel posto em acto (Cap. V, 224 b, 24), o que é uma modal dêste, como o mostrará posteriormente Suarez. Ora, "corromper-se não é uma mutação; pois a mutação se dá para o seu contrário, e corrupção não é o contrário de geração, pois a corrupção é mudar-se para o não ser, porque o que perece deixa de ser para não ser tal qual era, enquanto a geração é uma mutação para o ser, uma mutação do que ainda não é para o ser. Ora, tais

mutações não são mutações da substância, porque, na corrupção, a substância não é mais, e na geração, antes dela, a substância ainda não era. Não há, assim, mutação *da* substância, pròpriamente dita. O mesmo já não se verifica nos accidentes, que dão as outras espécies de mutação. Como a substância não tem contrário, nela não pode haver a mutação que se observa nos accidentes.

A substância não está sujeita a mais ou a menos, não é gradativa. Tudo isso impede que sofra mutações substanciais. Mas esta substância pode sofrer mutações accidentais. Substancialmente, enquanto substância, esta é imutável. Enquanto portadora de accidentes pode não o ser. A confusão entre a mutação substancial da substância e a mutação accidental na substância foi a causa da má compreensão que muitos fizeram do texto aristotélico, emprestando-lhe uma doutrina que nunca êle defendeu.

Escreve Aristóteles (ibidem, 225a.): "... tôda mutação vai de um têrmo a outro têrmo, o que muda pode mudar-se em quato sentidos: ou de um sujeito para um sujeito, ou de um sujeito para o não-sujeito, ou de um não-sujeito para um sujeito, ou de um não-sujeito para um não-sujeito; chamo sujeito o que é significado por uma expressão positiva" (como posição, *tético*).

Conseqüentemente, depois do que dissemos, há necessàriamente três mutações: a que vai de um sujeito para um sujeito, a que vai de um sujeito para um não-sujeito, a que vai de um não-sujeito para um sujeito, pois a que vai de um não-sujeito para um não-sujeito não é uma mutação, porque não há aí relação de oposição: "não há aí, com efeito, não contrariedade, nem contradição entre os dois têrmos". E prossegue: "contudo, a mutação que vai de um não-sujeito a um sujeito, segundo a contradição, é a geração: quando se dá absolutamente, ela é absoluta; quando se dá especialmente, ela é especial: por exemplo, a geração do não-branco ao branco é geração especialmente dêste, enquanto a que vai do não-ser absoluto à substância é absoluta; quando se trata dela, diz-se que a coisa foi absolutamente engendrada, e não que ela foi engendrada tal ou tal.

A mutação que vai de um sujeito a um não-sujeito é a destruição; a absoluta quando vai da substância ao não-ser, especial quan-

do vai para a negação oposta, como se disse ao tratar da geração, mas o não-ser pode entender segundo diversas acepções, e nem o não-ser por síntese ou divisão, nem o que é segundo a potência (o que é oposto do ser que está absolutamente em acto) não podem mover-se; embora, com efeito, o não-branco e o não-bom possam, contudo, ser movidos por accidentes (o que é não-branco pode de facto ser um homem), para o que é absolutamente uma não-substância particular é totalmente impossível: o não-ser não pode com efeito como tal ser movido; mas se é assim, a geração não pode ser mutação, pois é o não-ser que é engendrado.

Embora com efeito assim seja, para bem dizer, antes por accidente que o não-ser é engendrado, é contudo verdadeiro dizer que, em relação a uma geração absoluta, há um não-ser real. A mesma impossibilidade quanto ao repouso do não-ser, tais são as dificuldades que encontram o movimento do não-ser. Outra coisa ainda: se todo movido está no lugar, por sua parte o não-ser não está no lugar, senão êle estaria em alguma parte. A destruição não pode ser um movimento, pois o contrário do movimento é movimento ou repouso; ora, a destruição é contrária à geração. Como todo movimento é uma mutação, e como vimos há três mutações, e finalmente que as mutações, segundo a geração e a destruição não são movimentos, mas mutações segundo a contradição, é necessário que apenas a mutação de sujeito a sujeito seja movimento. Ora, as coisas que são sujeitos são ou contrárias, ou seus intermediários, e com efeito a própria privação deve ser considerada como um contrário, a qual se exprime por um têrmo positivo."

Por não haver nem um ser contrário à substância, não há para esta mutação, e os argumentos de Aristóteles são decisivos.

A mutação da geração, que dá corrupção, não são mutações da substância, pois, na geração, dá-se o surgimento de uma substância, e na corrupção o perecimento de uma substância. Na linguagem da Filosofia Concreta, a distinção, que se impõe aqui, é a seguinte. Tomada a substância em sua estructura eidética é ela imutável; tomada em sua estructura ôntica, é ela passível de mutações accidentais, que não implicam corrupção da estructura ei-

dética ontológica. Rompida esta, o ser deixa de ser o que é para ser outra coisa. Assim o quadrado não é uma mutação do triângulo, é um outro ser que o triângulo.

Quando alguns autores emprestam aos pitagóricos a tese de que êles afirmavam a mutação substancial ao dizerem que o acrescentamento à estructura numérica de um ser de um outro número mudava a substância do mesmo, há aí uma má compreensão do que verdadeiramente pretendiam êles dizer. O triângulo é uma figura de três lados; se acrescentamos um quarto lado, temos um quadrado, mas isto refere-se a um triângulo fàcticamente mutável num quadrado, como alguém que formando uma figura geométrica com três pedaços de madeira, constrói com êles um triângulo *hic et nunc*, e acrescenta um quarto pedaço de madeira, e com os três anteriores constrói outra figura, um quadrado *hic et nunc*. Tal não indica que o acrescentamento de uma quarta linha tenha transmutado a substância do triângulo, porque êste continuará sendo formalmente tal, mas apenas mudou o aspecto figurativo, que ésses pedaços de madeira podem constituir. Ora, considerando que o triângulo é uma figura de três lados e o quadrado é de quatro lados, o pentágono é de cinco lados, etc., é que os pitagóricos diziam que o acrescentamento de um número dava surgimento a uma nova substância; contudo, não negavam a imutabilidade formal das diversas estructuras numéricas. Não havia uma corrupção formal do anterior pelo acrescentamento de um número do qual se gerasse um novo ser. Apenas a geração se dava na coisa ou poderia dar-se na coisa *hic et nunc*, considerada em sua facticidade. Considerando assim, a doutrina pitagórica afirma também a imutabilidade formal da substância.

Mas o êrro grave, cometido por autores modernos ao interpretar a doutrina aristotélica consiste em atribuir ao estagirita a imutabilidade de qualquer ser substancial, o que é um absurdo, que nem merecia exame, se êle não fôsse usado com intuitos até políticos e ideológicos, como procedem marxistas, pretendendo dêsse modo escandalizar mentes incipientes e ingênuas, para, com isso, provocar um sentimento de desprêzo ao grande mestre do passado e aos seus seguidores. Chegam até ao ponto de querer

atribuir a Aristóteles e aos escolásticos, pela sua doutrina da substância, que sejam êles adversários de tôda e qualquer mutação social. São clamorosas as absurdidades que se lêem em autores que defendem tal doutrina política. Como êsses trabalhos afectam realmente o pensamento daqueles que se iniciam no caminho do conhecimento, é mister chamar a atenção para essas deturpações, evitando-se falsas informações.

Tôda doutrina aristotélica de acto e potência é uma afirmação do devir, do vir-a-ser das coisas, cujo vir-a-ser não é absoluto, como se emprestou à doutrina de Heráclito, e afirma as mutações, que se dão no que permanece, que não é a imutabilidade preconisada por Parmênides e seus discípulos. Como êste sabia que tôda mutação se dá de contrário a contrário, e sendo o contrário do ser o não-ser, a mutação seria a afirmação de nada já que para se dar realmente uma mutação deveria ser de ser para ser, daí afirmar êle a imutabilidade do ser. E não adiantava que o objector se pusesse a dar voltas em tôrno dêle para provar a mutação, porque partindo do que era ontològicamente fundamental ante os postulados parmenídicos, a mutação era ontològicamente absurda, e se a nossa experiência sensível a revelava, tal não passava de uma mera ilusão nossa.

Ademais, a doutrina de Heráclito, como era interpretada, postulando o eterno fluir das coisas, afirmava, por sua vez, que o ser, ao mudar de um têrmo para outro, deixava de ser o que era para não ser o que era, mas por sua vez também não era coisa nenhuma, porque continuava, mutacionando-se constantemente, de modo que nem antes, nem durante, nem depois, havia o ser no sentido parmenídico. Então proclamava Parmênides o absurdo de Heráclito, pois êste concebia o ser precisamente como não-ser, como nada. Ante o extremo da afirmação absoluta do ser, a negação do mesmo, a doutrina aristotélica de acto e potência resolve o problema, porque a disjunção feita por aquêles não era a única lògicamente possível, nem ontològicamente, nem fàcticamente.

Todo o ser que sofre mutações é um ser deficiente, que não é tudo quando o ser pode ser, e sim um ser que ainda pode ser o que ainda não é em acto; ou seja, tem a potência para ser de outro

modo que não é. O devir nada mais é do que a passagem do ser em acto potencialmente capaz de actualizar-se de outro modo a realizar esta actualização; ou seja, o devir é a passagem da potência para o acto. A doutrina aristotélica conserva o que é positivo em ambos pensamentos, e salva-nos da falsa disjunção, revelando um terceiro têrmo que aquêles autores não haviam encontrado. Ora, é mister violentar tôda a doutrina de Aristóteles para chegar-se a afirmação da imutabilidade dos sêres substanciais num sentido como costumam fazer aquêles que têm interêsse outro em escandalizar as mentes ingênuas.

"Distinguia Aristóteles a geração absoluta, *simpliciter (gênesis áplê)* de a geração relativa, *secundum quid (gênesis tis)*. A geração da substância é uma geração simpliciter *(kat ousian* = da substância), porque atende à forma, enquanto a *secundum quid* se dá com as mutações, que afectam as categorias accidentais, como a quantidade, a qualidade,", escrevíamos em *"Aristóteles e as Mutações"*, e a seguir apresentamos um esquema das diversas espécies de moções, propostas por Aristóteles:

metabolê (moção)	*Gênesis*		(geração)
	phtorá		(corrupção)
	kinesis	*Auxêsis*	(crescimento)
		phtísis	(Decrescimento, diminuição)
		alloiósis	(alteração)
		phorá	(movimento em sentido tópico)

Dêste modo a *geração simpliciter* e a *corrupção* também *simpliciter* não são espécies de *kinesis*, mas da *metabolê*. Só a geração *secundum quid (gênesis tis)* e a corrupção *secundum quid* são espécies da *kinesis*, e tais se manifestam na *alloiósis*, na *auxêsis*, na *phtísis* e na *phorá*.

Comentando o Livro VIII, afirma Tomás de Aquino que tôda substância simples subsistente *ou* é seu próprio ser *ou* participa do ser. A substância simples subsistente, que é seu próprio

ser, só pode ser uma, assim a brancura se fôsse subsistente seria apenas uma. Tôda outra substância que é posterior a essa substância simples participa do ser. Todo participante é composto do participante e do participado, e o participante está em potência para o participado. Portanto, qualquer substância simples posterior à substância prima simples é potência do ser. As substâncias simples são apenas formas, as quais convém ao ser *per se*. Quanto ao accidente, na física, é considerado por Aristóteles do seguinte modo: não é o absoluto não-ente, não é um ente *simpliciter;* não pode o accidente ser sem a substância; seu ser é *inesse*.

Por várias demonstrações afirma Aristóteles que o accidente nunca pode ser separado da substância; ou seja, que o accidente se dê sem uma substância. Pois tudo quanto é por accidente se funda no que é *per se*. Conseqüentemente, nenhum accidente é anterior ao ser que é *per se*. Esta anterioridade é tomada aqui ontològicamente.

Na *Metafísica*, Aristóteles prossegue expondo coerentemente seu pensamento já apresentado nos trabalhos anteriores, que estudamos, sem acrescentar nada de especial que modifique qualquer das proposições anteriormente expostas.

Grande tem sido a controvérsia na filosofia sôbre a substância e sôbre o accidente, e é nosso intuito agora examinar qual a posição tética da escolástica em tôrno dessa matéria, antes de procedermos o exame da filosofia moderna e, finalmente, estabelecer a posição da *filosofia concreta*.

Para a escolástica, a substância é o ser que não é em outro, como num sujeito de inhesão, ou como diz Tomás de Aquino, o ente cuja qüidade não é devido estar em outro.

Neste sentido, para a realidade da substância não é mister ter uma duração maior, e pode existir apenas num ponto do tempo, e não é mister que padeça mutações, pois Deus é substância e repugna-lhe mutações de qualquer espécie. (Note-se que, para a escolástica, o conceito de substância é mais amplo, como ainda veremos, que o por nós dado na filosofia concreta. Da procedência ou não de nossa restrição, falaremos mais adiante).

Também não é mister que a substância sustente accidentes, pois Deus, como substância, não sustém accidentes. Basta apenas que seja um ser cuja qüididade não é em sujeito de inhesão. O sujeito de inhesão é o ente completo, e não parte, na ordem da natureza, que recebe as formas accidentais, proporcionadas a êle, e que nêle têm seu ser, sem o qual não podem existir. Portanto, o que é recebido em tal sujeito é accidente.

Caracterizam a substância a inseidade e a perseidade. Quanto à divisão aristotélica de *substância primeira* (que é a substância singular e da qual se diz que não está em outro, nem se pode predicar de outro), como a *substância segunda* (que é a substância universal, que também não está num sujeito, nem é predicada de um sujeito), também é aceita pela escolástica.

Chamam os escolásticos de substância incompleta aquela que é parte de uma substância, que com outra se compõe para formar uma substância, *(unum per se)*. A substância completa é o contrário. A primeira pode ser subsistente ou não subsistente. No primeiro caso, poderá existir separada do *subjectum;* a segunda, quando corrompido o *subjectum,* ela perece. Há outras divisões que não nos interessam por ora, para a matéria que desejamos abordar. Quando os escolásticos dizem que a substância é um ente *per se,* não significa que seja *a se existens,* mas, apenas, o ente que não é inhesivamente em outro; ou seja, cujo ser consista apenas em ser um modo de outro, da *hesão* de outro.

Para a escolástica, sua tese principal quanto à substância, é a afirmação de que ela realmente se verifica na ordem física, que realmente ela se dá, sem que seja em outro, enquanto em sujeito de inhesão.

Na filosofia moderna esta doutrina foi impugnada de várias maneiras.

Descartes define a substância: "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam *rem, quae ita exsistit, ut nulla alia indiget ad existendum.* Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus".

Temos então que a razão fundamental da substância é a *aseidade* (já que prescinde de qualquer outra para ser). Neste caso, só Deus é substância, e tudo o mais é accidente, pois é a coisa que para existir não precisa de qualquer outra. Neste caso, tôdas as outras coisas, que chamamos substância, apenas as chamamos analògicamente a Deus, e nada mais são que manifestações de Deus, o que o coloca plenamente no panteísmo. Ora, era comum em Descartes a confusão nas idéias filosóficas, sobretudo ante os têrmos escolásticos, aos quais emprestava acepções outras, pois eram poucos os seus conhecimentos na matéria.

Spinoza definia a substância "id quod in se est, et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non eget conceptu alterius a quo efformari debeat", ou seja que a substância "é aquilo que é em si, e por si concebido; aquilo, cujo conceito não implica um conceito outro do qual deva ser formado". Ora, tal definição é além de obscura, confusa e falsa. Toma êle da escolástica o "in se est", mas acrescenta outros aspectos que daquela posição se afastam. Tomando como axiomática a sua definição, precisivamente panteísta, deduz uma série de postulados, tais como: 1) que "nas coisas da natureza não se podem dar duas ou mais substâncias de mesma natureza ou atributos" (prop. 5); "uma substância não pode ser produzida por outra substância" (prop. 6); 3) as coisas, que nada de comum têm entre si, não podem ter uma outra causa" (prop. 7); 4) "tôda substância é necessàriamente infinita" (Prop. 8); e assim sucessivamente.

Berkeley negava a realidade material e as coisas materiais, e afirmava que apenas se davam substâncias espirituais.

Os materialistas afirmam apenas a substância material, ou seja, que só há substâncias materiais.

Para Locke, a idéia de substância tem sua origem na experiência e no costume de atribuir as qualidades e os fenômenos que observamos a um *subjectum* que os produza e os sustente. Como não as podemos conceber em si mesmas, formamos então a idéia de substância.

Hume nega que a nossa idéia de substância tenha validez objectiva. Só captamos relações de semelhança, de contigüidade e de sucessão, o que nos leva a criar o conceito de substância, como o conceito de eu, que não é uma unidade real, mas apenas diversos momentos do tempo correlacionados. Hume revela não conhecer a doutrina escolástica da substância, e constrói uma visão totalmente falsa. Seu pensamento influiu na filosofia moderna, sobretudo em Kant, em Fechner, Wundt, W. James, Ebbinghaus, Titchener, Lotze, Hoeffding e muitos outros.

Para Kant, a substância é apenas uma categoria interna, que funda os juízos sintéticos a priori. Admitia apenas a substância da alma, como um postulado da razão prática. Examinamos a doutrina kantiana em "As Três Críticas de Kant", onde refutamos as suas famosas teses. Como desconhecia o pensamento escolástico sôbre a substância, não era de admirar que caricaturizasse o pensamento medieval. Daí seus argumentos em oposição à substância, tais como:

1) Dizer-se que a substância é um ser permanente é mera tautologia. (Ora, não é bem isso o que diz a escolástica, como vimos).

2) Só conhecemos a substância pela série sucessiva dos fenômenos que revelam certa conexão. (Kant queria uma captação sensível da substância enquanto tal, o que seria impossível).

3) A sucessão dos fenômenos aponta para um ser permanente que os sustente. (É lógico que a substância, metafìsicamente considerada, é o sustentáculo do que acontece. Mas a experiência também nos mostra que algo acontece com uma coisa, sem que a coisa deixe de ser o que ela é).

4) Não nos é possível provar a existência da substância. (A prova que Kant deseja é a experimental, que nos desse a substância em si, mas essa, tomada em si mesma, independentemente dos accidentes, não poderia, de modo algum, ser um objecto de experiência sensível. A substancialidade que notamos nas coi-

sas físicas, até esta seria inválida para Kant, porque consideraria, ainda, dependente das formas da sensibilidade — o tempo e o espaço — o que a reduziria a algo *a priori*. Kant quer fechar tôdas as portas, mas só o consegue para os que não têm chaves para abri-las).

5) Finalmente o conceito de substância é *a priori*, e os juízos construídos, ligando-a com os fenômenos, são apenas juízos sintéticos *a priori* (mas sem validez, já que a validez é dada pela experiência e esta também, por sua vez, não teria validez, porque é dada pelas formas puras da sensibilidade, que são *a priori*. De qualquer modo tudo é *a priori*).

Alguns atomistas negam a substância e afirmam apenas os accidentes. Einstein negou ao éter uma substancialidade, mas afirmou accidentes do mesmo; ou seja, algo que acontece com o que não é, acontecimentos dependentes de um ser que não existe. Ou, então, os accidentes têm uma existência e teriam substancialidade própria, o que seria afirmar a substância. Assim raciocinam muitos na filosofia moderna.

Alguns dinamistas e energetistas modernos negam realidade à substância. Os fenômenos sensíveis são apenas actuações da energia e os corpos nada mais são que energia potencial, capaz de produzir vibrações e ondulações. Em suma, nada está sob êles. Acontecem de *per se*. Neste caso, seriam substanciais.

Tôdas essas confusões devem-se à maneira confusa de conceber a substância. E a culpa cabe aos maus expositores da doutrina da substância. Em nossa crítica final e na análise, segundo a dialéctica da filosofia concreta, ressaltam-nos com clareza os erros fundamentais, e oferecemos a solução apodítica ao tema da substância. Antes, porém, devemos continuar o exame do pensamento e as demonstrações, argumentos, objecções e respostas apresentados através do tempo em favor das diversas doutrinas sôbre a substância.

ARGUMENTOS DOS ESCOLÁSTICOS EM DEFESA DA SUA TESE

A tese fundamental dos escolásticos é que o conceito de substância, seja de que modo fôr considerado, tem um valor verdadeiramente objectivo. E terá êle êsse valor se provado que, na ordem real, há entes que não estão em algo como em sujeito de inhesão. Como êste é realmente o sentido que dão à substância e não outras propriedades que lhe atribuem filósofos de outras tendências, basta-lhes provar a validez de tal acepção para justificar a sua tese.

Se alguma coisa existe (o que até os próprios cépticos admitem), ou é em si ou é em outro. Se é em si, está provada a tese; se em outro, a pergunta retornaria para êsse outro, o qual, por sua vez estaria em outro, e não poderíamos ir ao infinito. Então há um que não está em outro. Não se alegue que poder-se-ia dar a série infinita dos entes que estão em outro, como em sujeito de inhesão, pois, então, tal série infinita de accidentes seria em si, a qual seria, na verdade, substância.

Pela experiência captamos juízos nossos, afeições, sentimentos, amor, esperança, temor, alegria, tristeza. Tais cogitações não são em si, mas em nós. Por outro lado, não somos um accidente de outra coisa, mas nos percebemos como existentes em nós. E não há êrro possível neste juízo, porque surge de cognições imediatas sôbre o nosso próprio ser, e não são elas accidentes de outro, porque então não experimentaríamos como as experimentamos. Ademais as explicações, que dão os adversários desta posição de tais cognições, em vez de explicá-las, ainda as obscurecem mais e tornam ainda mais complicada a idéia de substância. Tais doutrinas, por mais esforços que façam em contrário, terminam por afirmar a substância no sentido escolástico, pois não podem afirmar que o sustentáculo dos accidentes seja um nada, nem que os accidentes, por sua vez, sejam substância. Dêste modo, tais doutrinas afirmam a validez verdadeiramente objectiva da substância. Os próprios factos externos, que constituem o campo da nossa experiência, comprovam também a validez de tal tese.

PROBLEMÁTICA DA SUBSTANCIA

O tema da substância e do accidente tem provocado uma longa problemática, cujos principais instantes passamos a sublinhar:

1) Realidade dos accidentes, ou melhor, dos aspectos chamados freqüentemente de accidentes.

2) O conceito primitivo de substância *(sub-stare)* implica o que *sub-está*, abaixo, portanto, dos accidentes, o que é suporte de tais accidentes.

3) Inherência dos accidentes na substância, *in subjecto inhaesionis* para aquêles. É da característica dos accidentes inherir na substância.

4) A substância não é pròpriamente o sustentáculo dos accidentes, como um continente que contém um conteúdo. Sua razão essencial consiste em ser ou estar por si, não inherindo a um sujeito.

5) Qual o ser próprio real da substância?
6) O problema da variedade de substâncias.
7) Que sêres podem ser chamados de substâncias.
8) Se há distinção entre essência e substância.
9) Se a substância é (como o querem os pitagóricos-platônicos), o que responde à pergunta *que é? (quid)*, a substância é a qüididade da coisa, ou seja a sua forma. Neste caso, as formas platônicas seriam substâncias.

10) Se a substância é a causa do ser do indivíduo, a substância será o *(to) synolon* concreto, o composto forma e matéria, ou acto e potência.

11) É mister distinguir *subestar, ser, subsistir, suposto, hipóstase, "hipokeimenon", "ousia"*.

Estas são as principais aporias que surgem na problemática da substância, e que tiveram diversas respostas, como vimos no exame do *status quaestionis*, que acima expusemos. Mas antes de penetrar no campo pròpriamente da filosofia concreta há ainda alguns escólios que se impõem para melhor inteligência da matéria.

ANÁLISE CONCRETA DA SUBSTANCIA E DO ACCIDENTE

Se nos colocarmos do campo antropológico para o exame filosófico da substância e do accidente, devemos prèviamente estabelecer que, segundo os três graus clássicos de abstracção, que realiza a nossa mente, sôbre os objectos de seu conhecimento, surgem três maneiras de visualizar as coisas: 1) o primeiro grau, que consiste em tomar abstractamente as coisas materiais, despojando-as de sua singularidade para reter apenas suas propriedades sensíveis, que constitui o objecto das Ciências Naturais, como a Físico-química, ao que os antigos chamavam de Filosofia Natural.

2) O segundo grau da abstracção consiste em despojar os factos da sua singularidade e também das suas propriedades sensíveis, e dêste modo construímos o objecto das Matemáticas.

3) O terceiro grau da abstracção consiste em despojarmos os factos da sua singularidade, das suas propriedades sensíveis e ainda da sua materialidade, para considerá-los apenas em seus *eide*, que é o objecto da Metafísica e das ciências afins.

A operação elementar que é comum ao homem e aos animais brutos, que antecede às abstractivas, consiste no conhecimento das coisas singulares sensíveis, com suas propriedades correspondentes. Como há aqui uma selecção proporcionada à esquemática sensório-motriz do ser cognoscente, e que é matéria de estudo em "Sabedoria dos Esquemas", já se verifica uma *abstracção* de certo modo selectiva e, conseqüentemente, também intelectual, em grau intuitivo (intuição intelectual), pois não captamos das coisas tudo quanto é passível de captação sensível, mas apenas o que se inclui na gama de nossos esquemas acomodados, cuja assimilação não só é proporcionada a êstes, mas também ao interêsse do próprio indivíduo e da espécie, de modo que *sentimos o que nos convém sentir*.

A presença dêsses quatro estágios, o primeiro sensível, e os três superiores da intelectualidade, não pode ser esquecida, quando desejamos examinar, com segurança, a maneira de conceber, através do processo filosófico qualquer matéria de exame.

Inegàvelmente, mostra-nos a Esquematologia, a Noologia e a Psicologia que permanecem no homem adulto, em pleno domínio das funcções abstractivas superiores, certas aderências de esquemas infantis, cuja presença afirma graus diversos de intensidade e de perduração, bem como exercem, por sua vez, um papel actuante na construcção de esquemas intelectuais posteriores.

Essas aderências infantis foram, na vida infantil, actuantes, e exerciam um papel interpretativo dos factos.

Há, inegàvelmente, uma verdadeira hermenêutica na criança, à qual obedecem suas operações interpretativas e assinalativas. A simbólica infantil é proporcionada aos juízos construídos, segundo a sua esquemática, e a criança só aceita a explicação dos factos que não violente a sua esquemática. Esta a razão por que certas explicações demasiadamente avançadas (intelectualizadas) não produzem os efeitos desejados, e provocam cepticismo na criança, enquanto aquelas que respondem imediatamente e dentro da sua esquemática são aceitas fàcilmente e preparam a construcção de novas estructuras esquemáticas, que facilitam a melhor compreensão posterior.

Se desejássemos expor a um indígena das selvas, sem contacto com a civilização moderna, a teoria atômica, segundo a explicação de Schrondinger, ou de Heisenberg, o indígena só aceitaria o maravilhoso que correspondesse à sua esquemática e rejeitaria tudo o mais como êrro, como ilusão, como confusão.

Nunca se pode deixar de considerar a presença dessa esquemática se desejamos compreender o processo filosófico.

Como naturalmente essa esquemática perdura através dos tempos, que são as aderências infantis activas no homem adulto, o mais são filosofar só pode ser aquêle que alcance um grau de intelectualidade tal que se despoje totalmente, tanto quanto possível, de tais aderências. Para tanto se impõe uma suspicácia constante às nossas próprias apreciações, para sabermos até onde estamos sendo influídos por tais esquematismos, e torna-se mister trabalharmos com fórmulas eidéticas puras, mas concrecionadas, a fim de que a filosofia possa penetrar num terreno de maior se-

gurança. É o que procedemos através de nosso método da suspicácia e da dialéctica da filosofia concreta que propomos, já que a concreção, que falamos, não é a da esquemática infantil, nem a da abstracção do primeiro grau, mas a que atinge o terceiro grau.

Dêste modo pode-se ver quanto influem na idéia de substância, bem como na exigência que fazem alguns filósofos quanto à mesma matéria, as aderências infantis esquemáticas, com suas raízes na sensibilidade.

A substância, na esquemática da fase intuitiva intelectual, é tudo quanto tem positividade sensível, tudo quanto é objecto sensível. Tôda especulação filosófica que sofrer a influência de tais esquematismos exigirá para a substância uma manifestação sensível, ou que a substância seja algo análogo ao sensível. Como o sensível apenas nos dá os accidentes e não a substância, não é de admirar que a *dúvida*, por influência de tais esquematismos, se estabeleça quanto à validez do conceito de substância ou quanto à validez real de tal conceito. Todos os dominados pelo empirismo, pelo sensismo, e que perduram dentro do campo de influência de tais idéias, sem ultrapassá-las através das especulações de graus abstractivos mais elevados, negam validez objectiva e real à substância. Não é de admirar, portanto, que seja relegada ao ficcionalismo humano.

Se a especulação se funda na abstracção de segundo grau, própria das ciências matemáticas, a substância é, então, a portadora dos accidentes, algo positivo que sustenta, que subestá, aos accidentes. Como a pesquisa científica só pode permanecer, por sua natureza metodológica, na abstracção de primeiro grau, a substância escapa completamente ao sensível, porque êste, que nós captamos, é apenas o accidental. Neste caso, a substância é sempre o fundamento que fica além do esquematismo sensível e, conseqüentemente, algo que provoca ainda a dúvida quanto à sua validez geral. Ainda, aí, o esquematismo infantil, aderido ao esquematismo de segundo grau, actua na interpretação dos factos.

A substância pode ser, quanto muito, a estrucrura apenas perdurante da unidade de um facto sensível, mas a sua validez ape-

nas se cinge a êsse limite, porque as abstracções de primeiro grau não podem, por si mesmas, alcançar o mais elevado, senão através de fórmulas matemáticas, como vemos na abstracção de segundo grau. Como tais abstracções estão directamente ligadas às primeiras não é de admirar que a matemática seja a ciência auxiliar principal das ciências naturais, porque ela permite formular esquemas de esquemas destas, ou seja, permite dar um carácter eidético superior aos esquematismos de primeiro grau.

Na matemática, ou no espírito que a matemática permite estructurar, a substância já surge como a forma fundamental e invariante de certo modo da variância dos factos. A substância segunda aristotélica específica e genérica já é uma concepção da substância sob a égide das abstracções de segundo grau. Mas, naquelas que examinam a substância sob êsse domínio, como ainda perduram os esquematismos infantis, aderidos às estructuras esquemáticas superiores, a substância se traduz apenas num formalismo, cuja validez objectiva e real vacila por lhe faltar a presença sensível, que revela, por um vazio intencional. Os que estão sob o domínio dêsse grau de abstracção sentem que lhes falta alguma coisa para dar a validez desejada à substância.

Os que estão no terceiro grau da abstracção, que já se despojaram da singularidade dos factos, das propriedades sensíveis e da materialidade dos mesmos, alcançam, então, ao *eidos* da substância, como o ser que é ser *per se* e não está em outro. Conseqüentemente, as classificações das substâncias, que encontramos em Aristóteles e nos escolásticos, são tôdas modos específicos do ser que não está em outro como em sujeito de inhesão, como um ser que não inhere em outro, ou cuja existência não consiste apenas num *inesse*, num *ens quibus*, mas em algo que tem a sua perseidade, a sua inseidade (*perseitas* e *inseitas*).

Ora, todos aceitam que há accidentes. Como tais accidentes só poderiam estar sustentados pelo nada, ou por si mesmos ou por outros, conseqüentemente, as conclusões seguintes são inevitáveis:

1) o nada não pode ser o *subjectum* sustentante dos accidentes, porque se fôsse apto a tal seria a substância dos mesmos;

2) não podem estar em si mesmos, pois então seriam a própria substância, o que provaria a substância;

3) só podem estar em outro que os sustenta, o qual, por sua vez, é, então, a substância procurada.

Conseqüentemente, pela necessária conexão das idéias, da aceitação dos accidentes se infere, necessàriamente, a substância.

ESCÓLIOS

Quando Platão afirmava que a substância das coisas era a sua forma, ou seja a substância segunda para Aristóteles, estávamos ante um pensamento abstractivo do segundo grau. Não era, pois, de admirar que Aristóteles negasse validez a essa afirmativa, pois se fôsse apenas a forma a substância das coisas, os accidentes, que também têm uma forma, a forma dos accidentes seria substância, e seriam êstes substanciais, e não meramente accidentais.

Para os pitagórico-platônicos há substância, onde há a estructura formal. Pode-se falar na substância da árvore, porque há uma estructura formal, pode-se falar na substância da mesa, porque há uma estructura formal. Rompida essa estructura, a coisa perde o seu *quid*, deixa de ser o que é, embora sua matéria não deixe de ser matéria. Como a substância sensível não se dá sem matéria, neste caso a matéria é de certo modo o que subestá à forma da coisa, algo que é pela forma informada. A matéria é, assim, substância e por isso substância primeira, e a forma a substância segunda para Aristóteles. Mas se se afirma que matéria é substância, não se afirma que é ela a substância por excelência, ou, ainda, a própria substância, já que não se encontra na experiência a substância sózinha, mas sempre determinada por accidentes.

E o que é que dá tais determinações à matéria? É a forma; é esta que lhe dá uma característica individual distinta das outras, como dêsse monte de barro podemos informar uma parte como um vaso, uma estatueta, um prato, um tijolo. Então, nesse caso, a forma apresenta-se como algo mais distante, cuja especulação se

torna imprescindível para se compreender a substância. É o que vemos na resposta à pergunta: *quid sit?* Que é esta coisa? vaso; que é esta outra? Estatueta. Diz-se o que a coisa é, pela sua forma, pela sua essência. Mas um ser material não pode ser definido apenas pela sua forma, mas também pela sua matéria (um vaso de barro, uma estatueta de barro). Conseqüentemente, a substância dêste ser seria a conjunção da sua matéria e da sua forma, da sua hylê e da sua morphê, da sua estructura hilemórfica, no sentido aristotélico, *to synolon*, o conjunto de ambas, ou a primeira com aquela informação. Estamos, aqui, no sentido mais simples do pensamento aristotélico.

Contudo, essa conclusão que decorre normalmente da postulação do pensamento aristotélico oferece suas dificuldades (aporias), que foram apontadas no decorrer do tempo. Antes de prosseguir no exame do pensamento aristotélico, volvamos um pouco a Platão.

Sabia Platão das grandes aporias que sua doutrina estava eivada. Êle mesmo as notou, salientou e objectou-as a si mesmo, de modo que se pode dizer que tôdas as objecções apresentadas à sua doutrina, desde Aristóteles até os nossos dias, já estavam precisamente esboçadas nos diálogos platônicos.

Platão buscava as fórmulas das coisas (as formazinhas, os *eidola*) subordinadas às formas arquetípicas, por isso tôda a sua actividade filosófica tende a tomar abstractamente a realidade concreto-física, enquanto Aristóteles invertia a direcção, tornando concreto-físico quanto possível as abstracções de grau superior. Na verdade, os dois vectores constituem uma unidade filosófica e não dois rumos, cuja oposição representasse a negação do outro. A filosofia concreta concreciona ambos vectores, como vimos e ainda veremos.

Ora, Aristóteles considerava a *owsia* de modo claro. Era própria de todo o ser que não está presente num sujeito (inherido num sujeito). Os sêres accidentais são aquêles que são incapazes de existir aparte de outro ser, são os desprovidos de ser próprio. A substância é aquêle ser que só êle, e por êle, os acci-

dentes podem existir. Neste caso, a substância, além de possuir o ser, dá ser e existência a outros, como vimos ao examinar as passagens de Aristóteles. Conseqüentemente, a substância, para êle, é um ser em acto e está para o accidente na relação de acto para a potência. Ora, como poderia essa actualidade ser dada pelas formas platônicas? Foi por não encontrar essa solução, que teria de afastar-se da doutrina de seu mestre.

A mutação é um dado empírico primário, e a causa das coisas sensíveis deve ser também a causa do devir incessante das mesmas. E como poderia Idéia ou Forma platônica ser essa causa? Como simples formas poderiam actuar sem um actuante.

O Demiurgo de Platão não é uma solução, nem para Platão, que sabia que não passava de um mito. É a forma uma causa das coisas sensíveis, mas apenas formal. Para Platão estas participam apenas formalmente, por imitação àquela. Mas, para Aristóteles, a *ousia é o que é das coisas*, o *ser*. A forma dá-lhe a qüididade, não o ser pleno, mas apenas o ser determinado qüididativamente. A raiz próxima do ser das coisas sensíveis é a matéria (substância primeira), e a forma é a raiz mais remota (substância segunda). Um ser é, pois, uma substância determinada por uma essência, o que é expressável pela definição metafísica: gênero próximo e diferença específica.

Mas a forma não é um existente, e as coisas sensíveis o são. Só existe o individual, o singularizado, mas êste só é inteligível pela forma, pela sua universalidade. A forma é uma concausa do ser sensível, já que êste se actualiza como tal pela cooperação da causa material, da eficiente e da final, conjugadas com aquela e daquela inseparável. O ser sensível é êste composto, êste producto destas concausas. Ora, a forma não é a causa eficiente, embora nos possa permitir compreender a causa final proporcionada a ela.

O ser existente não é um accidente da forma, já que êle apenas imita aquela.

Ora, Deus é para Aristóteles a causa eficiente, capaz de criar o ser. Nega-se-lhe a idéia criacionista. No sentido cristão,

a recusa é plausível, não, porém, no sentido da causa eficiente. O Deus de Aristóteles é que faz as substâncias, é quem dá ser ao ser capaz de ser informado. Tanto para êle como para o criacionismo cristão, Deus é causa eficiente de tudo quanto existe.

TESES DA FILOSOFIA CONCRETA SÔBRE A SUBSTANCIA E O ACCIDENTE

Tudo quanto ao qual não podemos predicar o nada é alguma coisa, é *entitas*.

Ora, tôda entidade é alguma coisa e, como tal, é ser, é uma presença, afirmativa, portanto.

O que é ser ou é em si mesmo, ou em outro, já que o nada, por nada ser, nêle não poderia inherir-se alguma coisa.

O ser, que é em si mesmo, que em si mesmo é afirmação, tèticamente é alguma coisa, ou por si mesmo ou por outro. Se um ser existe, está êle fora de suas causas extrínsecas e no pleno exercício de seu ser. Uma existência pode, porém, ser em outra, pois uma modal, enquanto tal, ao existir, ao actualizar-se, existe inherentemente de modo absoluto em outro. Pode ainda ser em si mesma, quando está no pleno exercício de seu ser, fora, portanto, de suas causas extrínsecas, formando uma unidade de per si, como o é êste livro.

Contudo, o que é contingente e, portanto é, finitamente, não tem a razão de ser em si mesmo. Seu ser e seu existir, mesmo de per si, não é, porém, *simpliciter* (absoluto). Só pode ser por si mesmo *(perseitas)*, em si mesmo *(inseitas)*, no pleno exercício de seu próprio ser, aquêle ser independente de modo absoluto, cujo ser não tem causas extrínsecas, e é plenamente no seu existir a sua própria essência. Tal ser, como já se demonstrou na parte sintética, é apenas o Ser Supremo, que é *simpliciter* ser, e apenas ser, sem mescla de limitação, sem mescla, portanto, de não-ser relativo.

Todo ser finito não é apenas ser. Os limites de sua afirmação de ser encontram-se com o que o nega. É êle apenas enquan-

to é êle, e não é outro. Nenhum ser finito é simplesmente ser, afirmação *simpliciter*. Seu ser é intensistamente ser, num grau determinado pelo ser que se lhe ausenta. Como a gradação é imensa, são imensas, por sua vez, as combinações entre o que nêle se afirma e o que nêle é negado. Todo ser finito é um misto de afirmação e privação. Se é um ser em acto é um misto de acto, potência e privação; se é um ser em potência é um ser em outro, misto de virtualidade do ser que o sustenta, do qual é um possível, de potencialidade e de privação.

Conseqüentemente, todo ser finito, em sua estructura, é uma combinação aritmológica (no verdadeiro sentido pitagórico) dos princípios que o constituem, que acima explicitamos. Conseqüentemente, é compreensível a heterogeneidade dos sêres finitos e, também, que a estructura de sua realidade é constituída dos graus afirmativos e dos graus de ausência, de negação. Essa estructura constitui a proporcionalidade intrínseca do ser finito, e é pròpriamente a sua forma. Constituindo êle uma unidade, porque tudo quanto é alguma coisa é uma unidade, o grau desta é proporcional ao grau de sua estructura, e pode ser classificado segundo as categorias da unidade já por nós examinada.

Constitui, assim, tôda *entitas* o que nela é afirmativo e o que nela é negativo (ausente). O que nela é afirmativo e o que nela é negativo, constituindo a sua estructura é o que nela afirma o que ela é.

O que é alguma coisa tem de durar. Durar é permanecer no ser, e o que é permanece no ser enquanto dura o que é. Tôda *entitas* tem uma duração, uma permanência no ser. E como o que é, é explicitado pela sua estructura, e como esta implica o que ônticamente a constitui e a forma que, ontològicamente, lhe dá a forma da sua proporcionalidade intrínseca, o alguma coisa, que é, é proporcionado, não só à sua forma, como à sua estructura ontológica. E êsse alguma coisa é o que ela é enquanto dura. A sua duração é, pois, proporcionada à permanência da sua forma (ontológica), e da sua constituição ôntica.

Ora, entre as coisas que são, distinguimos as que se dão fora de suas causas extrínsecas, e as que não se dão daquelas. Dizemos extrínsecas, porque o seu elemento ôntico é sua causa, como o é o elemento ontológico e êstes continuam em seu ser, pois, perdendo-os, deixariam de ser o que são.

Conseqüentemente, o possuir tais causas intrínsecas é comum ao ser que é fora de suas causas extrínsecas, como ao que não é. As causas extrínsecas, que são as predisponentes, são aquelas sem as quais nenhum ser é. Ora, o ser finito é um ser dependente, e como tal pende de causas extrínsecas (factores predisponentes), sem os quais não é, já que não tem a razão de ser em si mesmo, já que suas causas intrínsecas (as emergentes) são as que constituem a sua forma e a sua matéria.

Ao observarmos os sêres, verificamos que alguns, que formam, portanto, uma unidade e são alguma coisa, que os distinguimos de outros, possuem uma estructura ôntica, mas se dão em outros sêres finitos também, cujo desaparecimento ou corrupção total implica o desaparecimento daqueles, ou melhor a nihilificação *(nihilatio)* daqueles. Assim esta modal (o movimento dêste ser) deixa de dar-se no precípuo momento que êste ser é destruído. Ainda mais, quando êste ser detém-se em seu movimento, cessa o movimento. O movimento é inherente a êsse ser de modo absoluto. O ser dêsse movimento é de um grau e de uma formalidade diversa da do móvel, pois cessado o movimento pode não cessar o móvel de ser. Êsses sêres, cuja unidade não se dá fora de suas causas extrínsecas, que dêles não se separam fisicamente, apenas acontecem naqueles, e tomam o nome genérico de accidentes.

Já o que se dá fora de suas causas extrínsecas finitas é fisicamente distinto de outros. Ademais é algo que é ser, algo que subsiste aos seus accidentes, é algo que sub-está a êstes. Assim aos primeiros chamaram-se accidentais e aos segundos, substanciais.

Mas o ser substancial finito, que se dá fora de suas causas extrínsecas finitas, não é um ser que se dá fora separado abissalmente do Ser Supremo, que é o sustentáculo último de todos os sêres do qual todos os sêres finitos são.

Neste caso, a substância dos sêres finitos, como algo que é, subsistente e substante aos accidentes, não é algo que é tal *simpliciter,* porque seu ser depende sempre do Ser Supremo. Portanto, há atrás de si uma sustentação. Se considerarmos, por exemplo, os sêres materiais, podemos nêles distinguir o que nêles é accidente e o que nêles é substância. Mas sabemos que não se dão soltos absolutamente, pois algo os sustenta. Os sêres materiais estão a afirmar um sustentáculo, por sua vez também substancial, um *hipokeimenon.* O conceito de *hipokeimenon* é exigível pela impossibilidade de se admitir que o sustentáculo físico seja o Ser Supremo. Como tudo quanto acontece no mundo das coisas finitas, que é o mundo criatural, é um ser limitado e como tudo quanto é em sua singularidade ôntica e em sua ontologicidade é um grau de ser contido eminentemente na omnipotência do Ser Supremo, como mostramos ao estudar a analogia, a presença do Ser Supremo em tôdas as coisas, é evidente e tôdas testemunham essa presença, sem a qual nada é, pois nenhum ser finito tem a plena razão de ser em si mesmo. Todo ser finito, que se separa fisicamente dos outros, é algo que acontece, não no absoluto nada *(nihilum),* mas em outro ser que o sustenta, que é o *hipokeimenon* daquele. A tal somos levados por uma exigência da própria especulação científica, fundada na experimentação moderna, porque sabemos que os sêres físicos, ou melhor aquêles que são objectos de uma cognição sensível não constituem a última possibilidade do ser.

O de que não pode restar dúvida é que o sustentáculo final de tôdas as coisas é o Ser Supremo. Como se tem chamado de substância o que constitui o ser, o subsistir e subestar das coisas finitas, e que é sensivelmente conhecido por seus accidentes, o Ser Supremo não é uma substância. Não é êle um *hipokeimenon* tampouco. E já o demonstramos na "Filosofia Concreta" porque não é.

Esta a razão que nos leva a afastarmo-nos da afirmação escolástica de que o Ser Supremo é uma substância, porque não é algo que subestá às coisas, pois êle não subestá, mas está sempre em tudo quanto é, embora o que é finitamente não testemunhe,

em seu ser finito, a plenitude daquele, mas o que é finitamente é um grau de ser já contido eminentemente na omnipotência daquele. Não há aí nenhuma afirmação panteísta, porque a limitação do ser finito é do ser finito, é inherente a êste, pois a limitação é uma modal, e não é do Ser Supremo, que não tem limitações de nenhuma espécie, porque o *nihilum* não há, e só êste poderia marcar limites ao que é simplesmente ser. E tal é ontològicamente verdadeiro, porque sendo o Ser Supremo simplesmente ser, o seu limite seria o não ser, e como o não ser, aqui, não poderia ser o relativo, mas o absoluto, seria o *nihilum* e êste não há, como se demonstrou. Dêste modo, nêle não há limites de qualquer espécie. Nêle não pode acontecer nada, porque as coisas que acontecem são as coisas finitas e elas não acontecem nêle, mas nelas, porque o que as coisas finitas são ou podem vir a ser já é no Ser Supremo, pois são graus de ser que estão contidos eminentemente naquele. O que acontece é uma possibilidade que se actualiza, mas essa possibilidade, que no ser finito é algo que se dá num determinado lanço da sucessão das coisas, na duração das coisas, é algo que é na eminência da omnipotência daquela. Na omnipotência do Ser Supremo não há um acontecer, porque não há sucessões, pois a sua duração é eterna e não sucessiva.

Quem quisesse objectar em favor da tese de que o Ser Supremo é uma substância, poderia alegar que, na substância, há o ser, o subsistir e o subestar. Mas, no Ser Supremo o ser não é o ser finito, o subsistir não é o subsistir finito na duração sucessiva, o subestar não é um estar, que implica uma afirmação determinada e a negação de outra determinação, que não constitui o modo de ser do estar. O Ser Supremo não está. Dêle apenas se pode dizer que é, ao dar a êsse indicativo presente a duração sempiterna e não sucessiva.

Conceituando-se a substância da forma que faz a filosofia concreta damos-lhe o sentido que decorre necessàriamente da análise e evitamos as aporias que enleiaram tão grandes filósofos.

Em suma, para a filosofia concreta, *substância é a afirmação de ser per se e in se em sua estructura ôntica e ontológica que é,*

que subsiste e que subestá a tudo quanto lhe acontece. E accidente é tudo quanto acontece à substância, sem possuir aquelas caracteristicas.

Depois do que examinamos no *status quaestionis* da substância e do accidente não é difícil observar que na maneira de colocar a substância pela filosofia concreta, esta reune e concilia tôdas as positividades apresentadas pelo pensamento platônico, pelo pitagórico, pelo aristotélico, pelo escolástico e pelo que há de bem fundado na filosofia moderna, quando esta não desfalece, mergulhando nas obscuridades e confusões próprias da nossa época.

ESCÓLIOS

O accidente é o ser que está em outro enquanto sujeito de inhesão.

Um ser pode receber outro de várias maneiras:

1) Quando o ser recebido é dependente dêle e não constitui com êle *unum per se;* ou seja, uma natureza e substância. Então o que recebe é *sujeito de inhesão* do recebido. É o que se dá com o accidente.

2) Quando recebe uma forma dependente de si e que constitui com êle *unum per se.* Temos, então, o *sujeito de sustentação.* É o que se dá entre o corpo e a alma.

3) Quando recebe no ser uma forma não dependente de si, mas que, contudo, constitui com êle *unum per se,* como é o corpo em relação à alma racional.

* * *

Há distinção quando um nega algo de outro, quando dois sêres não se identificam. Como não há identidade absoluta entre os sêres numèricamente distintos, a distinção há entre todos os sêres, como já demonstramos na "Filosofia Concreta". Tomados especificamente todos os sêres, de espécies diferentes, distintas (os que pertencem a gêneros distintos), distinguem-se entre si.

Um dos problemas fundamentais da polaridade substância-accidente consiste em estabelecer qual a distinção que há entre êles, já que não há dúvida, e todos estão de acôrdo, que há distinção.

A distinção é real, mas de que realidade? Da realidade (que é o nexo que há entre coisas reais, segundo a sua esfera) física, ou seja de separabilidade com diástema, *ut res et res,* ou da realidade meramente formal ou meramente de razão? Devemos recordar que, para os escolásticos, a distinção real consiste na que se dá entre entidades, em que uma não é a outra, independentemente da consideração da mente humana.

Não vamos repetir aqui o que examinamos sôbre a distinção, mas devemos salientar alguns tópicos, que se tornam imprescindíveis para que possamos analisar a problemática sôbre a distinção entre substância e accidente.

A distinção de razão é aquela que se estabelece entre formalidades que são definidas de modo diverso, mas que se identificam na coisa. São as distinções próprias do ser humano.

A distinção real pode ser ainda maior ou menor. É maior a que se estabelece entre realidades, que podem existir separadas naturalmente, ou sobrenaturalmente; menor, a que existe entre o *subjectum* e seu modo, que, embora distinto, não pode existir separadamente, nem natural nem sobrenaturalmente.

Há, ainda, outras distinções, como a *formal ex natura rei,* exposta pelos escotistas. Contudo, no tocante ao tema em análise, a distinção que cabe ou é a real física (com separabilidade física) ou a real-maior, ou meramente modal, ou seja a real-menor, segundo a classificação tomista e a suarezista.

Vejamos como foi tratada esta questão pelos escolásticos, para, afinal, analisá-la segundo a filosofia concreta. Tomemos como ponto de partida para o referido exame os estudos feitos em tôrno da distinção entre a substância e a quantidade, porque sendo esta um accidente, demonstrada a espécie de distinção que há en-

tre ela e a substância, está, automàticamente, demonstrada a espécie de distinção máxima possível entre a substância e o accidente, quer tomado em geral, quer em particular.

Na Ontologia, ao examinar-se a quantidade, como também se procede na Lógica, revela ela cinco propriedades, que são as seguintes:

1) Não tem contrário. Para que algo tenha contrários é mister que seja um gênero, que tenha espécies diferentes extremas, que se ponham uma contra a outra. Pode uma quantidade ser maior ou menor, mas tal não indica uma oposição positiva, mas apenas privativa; ou seja, há mais ou há menos.

2) Não recebe mais ou menos intensivamente, mas apenas extensivamente. Uma quantidade pode ser maior ou menor extensivamente, não intensivamente. Enquanto quantidade, uma quantidade é tão quantidade como outra quantidade.

3) Pode ser igual ou desigual. A igualdade é a conveniência na quantidade, enquanto a desigualdade é a disconveniência na quantidade.

4) É divisível, é cindível mecânicamente pela intromissão de um outro corpo resistente e impenetrável.

5) É finita e indefinita, porque a qualquer quantidade não repugna ser maior.

Se observarmos essas propriedades, vemos que, por elas, a quantidade se distingue da substância por umas, enquanto se assemelha à substância por outras. Assim a primeira propriedade é comum a ambas; a segunda, idem; a terceira, não; a quarta, não, e a quinta não.

Para que se dê uma distinção real-maior, como a classificam os escolásticos, é mister que a substância e o accidente possam existir separadamente um a outro, ou naturalmente ou supernaturalmente. Como na distinção real menor a distinção consiste na impossibilidade de existir o accidente separàvelmente do sujeito, quer supernaturalmente, para afirmar-se a distinção real maior é imprescindível seguir um dêsses caminhos:

1) que realmente tal se dá;

2) que se não conhecemos, ou não é de nossa experiência tal separação pelo menos se deve demonstrar que ela não repugna; ou seja, que não implica nenhuma contradição a sua possibilidade, o que não se dá na distinção real menor, que se dá entre a substância e o seu modo, cuja separação, afirmada realmente, implicaria contradição, já que o modo inhere absolutamente na substância. Assim o movimento dêste auto é absolutamente inseparável dêste auto.

Para resolver êstes problemas, fundamentais na Escolástica, sobretudo em face da aporia que oferece a concepção da eucaristia, foram dadas várias soluções, que podemos reduzir em três sentenças, apresentando a seguir as demonstrações oferecidas, para, afinal, trazermos qual a contribuição pode oferecer a filosofia concreta a tema de tal importância.

1) *Primeira sentença* — Afirma que a quantidade é impenetrável. As qualidades são penetradas pela quantidade. Neste caso, as qualidades não têm quantidades próprias. Para esta concepção, a quantidade da substância identifica-se com a quantidade e as qualidades da substância, e as quantidades das qualidades identificam-se com suas qualidades.

Para essa sentença, na eucaristia, permanece algumas quantidades das qualidades, não, porém, a quantidade da substância. Vê-se que, para esta sentença, há a quantidade da substância material e a quantidade das qualidades.

Há, assim, uma distinção real maior entre a substância e a sua qualidade, e a quantidade das qualidades.

2) A *segunda sentença* é a dos que dizem que a quantidade ou a extensão se identificam com a substância (como Descartes).

3) A *terceira sentença* é a que afirma que não há repugnância de que a quantidade seja realmente separável da substância.

Poder-se-ia dizer que há repugnância na separação real se aquela adviesse ou da razão formal da substância ou da razão formal da quantidade.

Ora, tal não se dá, segundo muitos. Contudo, poderíamos dizer que, no conceito de accidente, está incluso o *inesse;* ou seja, a imprescindibilidade de um ser que seja portador daquele, no qual aquêle está como em sujeito de inhesão.

Para muitos, substância e accidente são correlativos. Neste caso, a substância é a substância do accidente, o accidente, o accidente da substância. Contudo, não é da essência do conceito de correlativo que êsses não possam dar-se separados, pois o pai é pai do filho e o filho é filho do pai, e são, contudo, separados. Repugnaria a separabilidade se essa fôsse contraditória, o que não é. Neste caso, nada impediria que pudessem dar-se separadamente, pelo menos quanto aquêles accidentes, cuja inherência não é absoluta. Ora, no caso da quantidade, esta não é da essência da substância, senão para os que seguem a mesma posição que seguiu Descartes. Ao examinarmos a substância, dentro da dialéctica não encontramos a necessidade da quantidade em sua essência, como uma propriedade essencial desta, salvo para a substância material.

A inherência do accidente na substância é da razão do accidente. Um accidente, separado da substância, dizem, tornar-se-ia substância, porque existiria em acto com *inseitas,* e, portanto, seria essencialmente na substância como em sujeito de inhesão.

Tomado formalmente, o accidente, por sua razão formal, é um *inesse,* e caso se desse fora da substância à qual pertence, não poderia dar-se solto, mas sustentado por outro ser actual.

Como demonstrou Suarez, a inherência é um modo, portanto inseparável, tanto natural como supernaturalmente, da substância. Se o accidente inhere na substância, a inherência daquele, nesta, é uma modal e, neste caso, jamais se daria uma separação.

No caso da quantidade, esta é um accidente físico e absoluto da substância material; portanto, uma propriedade essencial daquela, e não pode naturalmente existir separado dela.

Se não pode naturalmente, poderia supernaturalmente? Se é um modo, não o poderia. Mas o modo, aqui, refere-se à inherência, como modal. A inherência é uma modal do ser que inhere, quando inhere. Contudo, pode-se admitir um ser em outro, sem que o primeiro seja uma modal daquele. Por haver inherência da quantidade na substância, não se pode concluir que a quantidade é uma modal. Na verdade, não é. Para que tal se esclareça é mister examinar o que é a quantidade em sua razão formal.

Não poderíamos penetrar, como é de nosso desejo no âmbito correspondente à filosofia concreta, sem examinar, prèviamente, como Suarez tratou dêste tema.

A SUBSTANCIA E OS MODOS PARA SUAREZ

Está para Suarez a problemática da substância ligada directamente à problemática dos modos. Todos sabemos o grande papel que teve a teoria modal do famoso filósofo espanhol sôbre as modernas investigações mais seguras da filosofia moderna. Sem o exame dos modos, torna-se difícil examinar os problemas que surgem das considerações clássicas sôbre a substância.

Salienta desde logo a maneira vaga e um tanto confusa que tem tido o conceito de substância, que surge de maneira uniforme e estereotipada no decurso da explanação filosófica. Tem-se atribuído à substância incompleta o que se deveria atribuir apenas à substância completa.

Outro aspecto que analisa é a maneira demasiadamente estática de considerar a substância, mais de inspiração no *hipokeimenon* aristotélico do que pròpriamente na *ousia.* Sem se considerar a substância dinâmicamente como princípio de múltiplas actividades, apta a sofrer mutações perfectivas ou não, tende-se a uma visão que não pode corresponder à realidade. Ora, considerar a substância dinâmicamente leva e exige a tomar, na devida consideração, os modos substanciais, sob pena de permanecermos num terreno confuso e vago.

E nada se impõe mais nesta parte dêste livro, pois pretendemos aqui abordar a filosofia concreta nas suas possibilidades analíticas.

Apresenta Suarez três modos substanciais, que são estructuras ontológicas compositivas e integradoras da mesma, que são: 1) o modo de dependência ou acção substancial, que se origina da substância finita, criada;

2) o modo de supositalidade, terminativo e completivo de tal substância;

3) o modo de união hilemórfica nos compostos essenciais da mesma.

Todo ser criado é um ser feito (são fácticos), dependentes de uma acção necessàriamente substancial, pois não podem ter provindo do nada.

Como vimos, ao examinar a criação, a acção substancial criadora é o fazer-se do efeito, o próprio *fieri*. Está essa acção indissolùvelmente ligada à criatura, como vimos.

Deve-se, portanto, considerar a inseparabilidade absoluta, e não condicionada do fazer-se da criatura e, também, que êsse fazer-se é a determinação actual, formal e última do feito, porque não é possível um fazer-se que não faça alguma coisa. O fazer-se é, pois, vial, e acção criadora; é conseqüentemente, um modo substancial da criatura, ontològicamente inseparável desta. O modo substancial da criação conexiona-se, indissolùvelmente, com o fáctico (feito). Por outro lado, o problema da supositalidade impõe-se como fundamental para o exame de tôda problemática da substância.

Cada coisa é, em seu ser, o que ela é, e é sôbre o que ela é em seu ser, que se funda a individuação da coisa. Ora, o fundamental primeiro é o ser; portanto, a unidade segue-se ao ser, pois tudo quanto é tem unidade. Dêste a individualidade de uma coisa é ontològicamente dada pelo que a coisa é em seu *sendo,* em sua unidade. Sua individuação principia em sua unidade, que principia em seu ser. São, pois, princípios da individuação de um ser a unidade ontológica dêsse ser e o ser, que nêle é sendo, é princípio da própria unidade. Dêste modo, os princípios da

individuação e os da entidade do ser são idênticos, pois êstes são os princípios intrínsecos de um determinado ser. É esta entidade que afirma a individualidade.

O ser que tem individualidade, que é em seu *sendo,* ainda não afirma a sua perseidade; portanto, a perseidade exige uma análise mais demorada. Tomada ontològicamente, a substância é uma estructura ontológica capaz de ser por si (perseidade), mas para que o seja, exige algo mais.

Para Suarez, a natureza substancial, mesmo quando é actual entidade por sua existência, não é, por isso, subsistente. É mister algo que a complemente de um novo modo de existir por si. Portanto, para êle, a perseidade não é constitutiva da essência da natureza substancial, mas é um modo de complementação, um modo de *intenção,* que exclui a dependência e a união actual com algum sustentante. Portanto, para dar-se a existência actual da substância é mister que esta se dê sem a necessidade de um sustentante. Neste caso, a subsistência é um complemento modal da substância, e antes dela a substância está apenas em potência para o ser, e só com êste modo está determinada a existir. E como acontece tal coisa? Acontece por uma intrínseca modificação, diz Suarez.

O modo de união substancial dá-se na composição hilemórfica, em que as partes, que são uníveis, unem-se actualmente. Há, aqui, uma distinção que cabe ser feita. A união é algo real, que acontece nas partes compossíveis, pois, do contrário, seria o mesmo estarem as partes unidas ou separadas. A união é, portanto, algo real, e tem uma função substancial na integração e na formação do composto hilemórfico. É, pois, uma entidade de natureza substancial.

É a função que exercita que dá a determinação específica dessa natureza substancial.

A união une e não pode actuar doutro modo, e nada mais é que união, como vimos ao tratar das modais na "Filosofia Concreta". Todo o ser da união está na causalidade por ela exercida: unir, causar unitivo.

Ora, naquela obra demonstramos que aquêles sêres (entidades), cuja única consistência ontológica consiste na função que exercem, são modais.

Ademais revelam uma inseparabilidade absoluta da entidade modificada, além de serem uma determinação formal última. Como diz Suarez, não há união que não una, e ela só existe quando actualmente une.

Salienta Suarez que, etimològicamente, a palavra substância tem duas raízes distintas: o *subsistir* e o *sustentar*. Subsiste o que permanece no ser, e o que permanece no ser é a substância completa. Não é a substância o mesmo que subsistência, pois esta já implica a substância completa e terminada, sem necessidade de nenhum complemento na estructura substancial.

A substância completa é a que é íntegra, total; incompleta, aquela que é parte, como o são a matéria e a forma, que, tomadas isoladamente, são substâncias incompletas. Diz-se que é uma substância fisicamente incompleta aquela que é uma parte física ou um têrmo substancial, que concorre de algum modo para complementar a substância. Assim a matéria e a forma, como partes físicas da substância, são substâncias incompletas.

Subsistir é um determinado modo de existir, é o existir *per se*, sem necessidade de um sustentante. Opõe-se a êsse modo de existir o não existir e a inherência, que é o modo de existir em outro. Portanto, uma substância, enquanto não existe em si e por si, é ainda incompleta, e não tem a razão de subsistência. Antes disso, é apenas potencial, tem apenas aptidão para subsistir. Para Suarez, a essência da substância não está no existir por si, mas na aptidão. Também o que caracteriza o accidente não é a inhesão actual, mas a aptitudinal. A existência só está terminada pela *perseidade*. Antes é incompleta e o é também quando ainda está em outro. Subsistir significa existir por si e, portanto, implica a existência e a perseidade, e indica o modo de existir, sem dependência de um sujeito determinante.

A subsistência indica a actualização de uma possibilidade e, pois, um puro e último têrmo da natureza; é ela não a actualidade

do ser, mas uma determinação ou modificação da existência. A subsistência não é uma entidade totalmente distinta da natureza, porque, então, seria inexplicável. A subsistência não é um accidente da substância mas, sim, *"esse substantiam quasi transcendenter sumptam"*, é a substância quase transcendentalmente considerada.

Para Suarez, na maioria os accidentes nada mais são que modos, e até os accidentes absolutos requerem o modo de inherência (que são a quantidade e a qualidade). Assim a acção, a ubiquação (ubi) são apenas modais. Suarez reexamina a tábua aristotélica das categorias, e as reanalisa sob novos ângulos, que abrem caminho a novas especulações. Assim o hábito é para êle apenas uma denominação extrínseca e a acção e a paixão apenas se distinguem pela razão.

Descrimina-os, assim, em accidentes absolutos, modais e de razão. Sòmente a quantidade e a qualidade se distinguem realmente da substância. Tal não se dá com os outros predicamentos de Aristóteles, que Suarez, com boa base filosófica resolve reexaminar, pondo de lado o dogma da autoridade, porque, na Filosofia, só há uma autoridade, que é a demonstração rigorosa.

Sabe êle que Aristóteles influiu de maneira preponderante na escolástica, e que era temerário tentar traçar novos rumos para as categorias, mas nem por isso deixa de empreender essa tarefa, na qual realizou uma das maiores obras filosóficas da humanidade. Acusa Aristóteles de não haver aprofundado o estudo do accidente. O accidente é uma entidade verdadeira, ou melhor uma verdadeira existência, e é esta verdadeira existência que requer um modo de inherência quanto à substância, na qual há de radicar. Para muitos tomistas o accidente é apenas um *ens entis;* o ser do accidente é, portanto, a inhesão, pois só é, quando participa do ser de seu sujeito.

Esta afirmativa de Suarez decorre da sua doutrina da identificação da essência e da existência e é ao tratarmos da problemática correspondente que discutiremos êste ponto. Estabelecida a validez da tese suareziana, estaria assegurada a distinção por êle

desejada entre o accidente e o seu sujeito. Dêste modo, o problema da eucaristia é resolvido da seguinte maneira: os mesmos accidentes, numèricamente idênticos, conservam-se sem a substância; não, porém, sem a existência.

A existência é o pelo qual intrínseca e formalmente se constitui o ente em acto como tal. A filosofia de Suarez é o *realismo concreto* e segundo a sua posição, atribui verdadeira entidade e existência aos accidentes. A existência dos accidentes não é a existência da substância na qual inhere. O accidente pode ser produzido por operação distinta à da substância na qual inhere. Contudo, o accidente é *ens entis*, porque diz uma relação transcendental à substância.

OS MODOS DA QUANTIDADE E DA QUALIDADE PARA SUAREZ

A quantidade coextende as partes da substância, e esta, entitativamente, por si mesma, tem extendidas as suas partes materiais. Portanto, a quantidade é coextensiva das partes da substância. Mas quantidade, para Suarez, não é a extensão entitativa das partes da substância corpórea. Distingue êle duas classes de extensão das partes da substância material. Uma, a entitativa, é a que radica, pròpriamente, na substância corpórea e, por conseguinte, não é efeito da quantidade. A outra é a extensão local; ou seja, a extensão das partes da substância em ordem ao lugar. Dêste modo, para Suarez, a extensão situal provém radicalmente da quantidade, não, porém, a entitativa.

Ora, para Suarez cada ser se distingue de outro por sua própria entidade. Portanto, cada parte da substância material se distingue de outra por sua própria entidade e não pela quantidade que seria uma entidade alheia. Como se poderia distinguir uma quantidade de outra? Uma matéria como se distinguiria de outra pela quantidade, se a quantidade é da mesma espécie? Uma quantidade só pode distinguir-se de outra pela sua entidade, pois nos dois extremos da comparação só entra um só elemento, a quantidade.

A matéria não se distingue da forma pela qualidade, mas por sua entidade; conseqüentemente, uma parte da matéria pode distinguir-se entitativamente de outra por si mesma. A matéria, tomada em si, como criatura, tem a sua própria entidade, antes de receber a quantidade. Portanto, para Suarez, é a extensão que confere a quantidade, a extensão local ou situal em acto.

Distingue Suarez uma tríplice extensão: 1) a extensão entitativa, que não se prende ao efeito da quantidade, e que pode dar-se entre as partes da substância e da qualidade, sem necessidade de que intervenha a quantidade;

2) a extensão local quando verificada de facto, a qual provém e é posterior à quantidade;

3) a extensão quantitativa, que é uma extensão local aptitudinal, e nela consiste o efeito formal da quantidade.

SINTESE DO PENSAMENTO DE SUAREZ

Para Suarez, a subsistência distingue-se da substância completa, e termina-a, dá-lhe a base que a integra numa totalidade completa.

Substâncias incompletas são as que são partes: a matéria e a forma.

A própria substância completa é incompleta em relação à supositalidade, que a completa, pela subsistência, porque só quando subsistente atinge a substância a sua completação. Mas a subsistência não é um accidente da substância, mas um elemento substancial que a completa. Não é a substância estática, mas dinâmica, necessitando sempre de alguma entidade que lhe seja aditada, e não algo inerte, morto.

A consistência ontológica da substância aponta a um tipo de ser apto para existir em si e não em outro. Basta uma perseidade aptitudinal e exigitiva, embora não realizada em acto para termos a substância. Quando realizada em acto, ela subsiste, tem subsistência, tem um modo de existir por si, e sem dependência de nenhum sustentante, contradistinto do modo de existir em outro.

O accidente inhere na substância. Essa inherência é que dá actualidade e determinação última de sua aptitudinal inhesão.

Subsistir não é apenas existir, mas existir por si, ou seja, existência e perseidade. É, portanto, uma perfectibilização da existência, que só assim se completa.

Os accidentes, segundo a classificação de Aristóteles, ou são apenas modos accidentais, apenas dois accidentes absolutos (quantidade e qualidade), e os outros apenas de razão.

Os accidentes modais integram-se também na estructura dos accidentes absolutos. Assim a união modal das partes integrantes e terminativas da quantidade, quando determinada qualitativamente pela figura, com a ubiquação que determina presencialmente os outros accidentes.

Os accidentes absolutos têm uma entidade própria e independente para Suarez, e poderiam ser isolados da substância por um poder sobrenatural.

A inherência dos accidentes é uma modal, que consiste na intrínseca informação e união, de modo que o accidente não é considerado à parte da substância em sua entidade absoluta. Apenas modifica a substância.

A capacidade inhesiva do accidente é da sua natureza e a actualidade e realidade do accidente está no exercício actual dessa capacidade.

Suarez examina no accidente duas coisas: a) a própria entidade do accidente; ou seja, a sua consistência ontológica em si mesma considerada; b) o accidente, por sua própria natureza, tem a função de afectar a substância, função quer aptitudinal ou afectiva, e quando actualizada é o accidente em sua realidade.

* * *

Em têrmos de filosofia concreta, e seguindo a sua metodologia dialéctica, podemos estabelecer os seguintes postulados:

Todo ser *ab alio* é um ser dependente (pende de outro). Ora, dependência é uma modal do dependente, não do ser do qual depende. A dependência real, como vimos, é a causação, pois o efeito depende *realmente* de suas causas.

A tudo quanto não podemos predicar o nada absoluto é *entitas*; portanto, alguma coisa tem ser, pois não podemos a tudo predicar o nada absoluto. Ademais, ao que se pode predicar um predicado positivo é, portanto, de algum modo, ser.

Ser é a afirmação de alguma coisa, de uma positividade, o tético, o afirmar-se como *entitas*. A afirmação é um perdurar da positividade em si mesma, pois negação seria o perdurar da recusa da positividade.

Existir é estar no exercício actual de seu ser; fora de suas causas extrínsecas (factores predisponentes) (1).

Conseqüentemente, uma *entitas* pode:

a) apenas ser (sem aptidão para dar-se fora de sua causa extrínseca (2) ou

b) apenas ser (em estado aptitudinal para existir), ou

c) no pleno exercício actual de ser, *existindo*.

Um *sendo* não é ainda um *existindo*, senão quando seu ser se exerce actualmente.

Mas existir, sendo o exercício do ser, pode dar-se

a) em outro, ou

b) em si mesmo.

---

(1) Em linguagem aristotélica, um ente existe quando se dá fora da sua causa eficiente, que lhe é extrínseca, e existe em sua causa material e formal. A causa final intrínseca decorre da forma, mas a extrínseca, da intencionalidade do agente.

(2) Sôbre a possibilidade de um ser que nunca pode existir, discutiremos nos volumes sucessivos desta obra de Matese.

A disjunção é rigorosa. Existir em outro é estar no exercício de seu ser, mas sustentado em outro. Assim, o azul dêste céu existe, mas existe na atmosfera.

Ora, a criatura não é um accidente do Ser Supremo. Conseqüentemente, o existir da criatura em si mesma se dá quando a sua estructura ontológica e a fáctica se dão no exercício de seu ser, dentro dos limites dêstes, e enquanto tal, separadas das outras estructuras.

Ora, no ser não há rupturas absolutas, já demonstramos. Conseqüentemente, êsse dar-se em seu exercício de ser, separadamente, não implica um diástema abissal, mas apenas que a estructura ontológica e ôntica do ser se dá compreendida nos limites que aquela estabelece. Esta separação permite uma ubiquação vária. Quando um ser, no exercício de seu ser, ubiqúa-se necessàriamente em outro, e não tem aptidão própria para existir em si; ou seja, quando sua natureza não é aptitudinalmente tendente a existir independentemente de suas causas finitas, êste ser se diz que é algo que acontece ao outro que lhe serve de suporte, mas no qual inhere de modo completo. Tal ser não tem natureza capaz de permitir que, por meios finitos, possa existir em si.

No entanto, tal ser existe sem ter uma existência independentizada de suas causas finitas. Tem uma estructura ontológica e ôntica, não tem, porém, a aptidão de existir por si.

Substância é, então, o ser, potencial ou actual, aptitudinalmente tendente a existir por si.

Accidente é o ser, potencial ou actual, que não tem aptidão natural a existir por si.

Portanto, a actualidade da perseidade não é essencial à substância. O que é essencial a ela é aptidão para existir por si e em si. Actualizada essa aptidão, temos a substância completa.

O accidente é algo que existe, que se inhere na substância. Mas essa inherência permite distinções. Há, assim:

a) inherência absoluta, como a das modais, cuja estructura ontológica e ôntica é absolutamente dependente da substância;

a) a inherência não absoluta dos accidentes absolutos, que não são ontològicamente dependentes de uma substância, de modo não absoluto, não, porém, ônticamente.

Assim, o movimento dêste pássaro (seu vôo) é absolutamente dependente dêle; é uma modal do pássaro. A estructura ontológica e ôntica do vôo dêste pássaro é dependente absolutamente do pássaro, pois se separado dêle não seria o vôo dêste pássaro. A quantidade dêste ser, porém, é ontològicamente a quantidade dêste ser substancial, mas sua estructura ontológica é dependente dêle não de modo absoluto e ônticamente também.

Se é comum a todos accidentes o *inesse*, nos accidentes absolutos, êsse *inesse* não é absolutamente dependente, porque se naturalmente, por edução da própria natureza, não pode exercer-se o seu ser, independentemente de suas causas, nada repugna, ontològicamente, que pudesse existir separado de sua substância, mas sustentando por outra substância, ou por outro ser. Como essa separação não poderia dar-se naturalmente, pergunta-se se poderia dar-se supernaturalmente.

Ora, nada repugna que tal se desse, pelas razões já apontadas, inclusive as oferecidas pelos escolásticos, no lugar onde examinamos a demonstração que fazem da sua tese.

Dar-se-ia um absurdo, portanto uma repugnância ontológica, se afirmássemos que os accidentes absolutos poderiam dar-se no pleno exercício de seu ser por si mesmos, e em si mesmos. Haveria repugnância, porque haveria *contradictio in adjectis*, pois ao definirmos o accidente afirmamos a sua impossibilidade de ser por si e em si, ou seja, negamos-lhe a *perseitas* e a *inseitas*. Posteriormente, afirmaríamos que essa se poderia dar. No entanto, admitir-se que essa poder-se-ia dar sustentada por outro ser no exercício de seu ser, a contradição desaparece, porque conservamos a estructura essencial do accidente.

Já quanto à modal não poderia acontecer tal coisa, pois o accidente é modal quando sua inherência é absoluta, e sua dependência também o é, pois é um modo substancial ou um modo

accidental. Sua estructura ontológica, sua estructura ontica é contida e compreendida na aptidão da substância em ser dinâmicamente o que a modal é. Nem supernaturalmente esta poderia dar-se separada da substância, porque haveria *contradictio in adjectis*, o que repugnaria ontològicamente.

A conclusão final, a que pode alcançar a filosofia concreta, quanto à distinção real maior do accidente e da substância só pode ser a seguinte: não repugna ontològicamente tal distinção; contudo, não se pode ainda afirmar, dentro dos âmbitos traçados pela filosofia concreta que tal realmente se dê.

A essa mesma conclusão alcançam alguns autores escolásticos. Dêste modo, a eucaristia não encerra repugnância ontológica. Contudo, filosòficamente, não se pode afirmar que ela realmente se dá, mas apenas que ela poderia dar-se, pois não repugna ontològicamente.

Teses demonstradas:

* *Substância é o ser, potencial ou actual, aptitudinalmente tendente a existir por si (perseitas) e em si (inseitas).*

* *Accidente é o ser, cujo existir se dá em outro, do qual depende para ser, como em sujeito de inhesão.*

* *A distinção entre accidentes modais, absolutos e de razão, é realmente bem fundada.*

* *Repugna ontològicamente a distinção real-física entre os accidentes modais e a substância.*

* *Não repugna ontològicamente a distinção real-física entre os accidentes absolutos e a substância.*

* *Os accidentes absolutos só supernaturalmente poder-se-iam dar separadamente da substância.*

* *Os accidentes modais nem supernaturalmente poderiam dar-se separados da substância.*

A PROBLEMÁTICA DO ACTO E DA POTÊNCIA EM ESQUEMAS DA FILOSOFIA POSITIVA CLÁSSICA

ALGUMAS NOÇÕES DIALÉCTICAS FUNDAMENTAIS

Revela-nos a experiência que as coisas, que conhecemos sensìvelmente não são tudo quanto podem ser, pois mutacionam-se constantemente, sofrem modificações. Embora em acto, no pleno exercício de seu ser, não são tudo quanto podem ser, pois, constantemente, sofrem tais mutações.

Não era, portanto, de admirar que em face da própria experiência, pudesse o homem distinguir o ser, quando em seu exercício de ser (em acto) e quando em suas possibilidades (em potência).

Daí a divisão dos conceitos *acto* e *potência*, que constituem outra das famosas polaridades do pensamento aristotélico.

Comumente, potência é concebida como a capacidade de produzir alguma coisa; potente é o ser que é capaz de produzir alguma coisa.

Na Filosofia, porém, o têrmo tomou significado dúplice, segundo a sua qualificação. Assim se fala em *potência activa* como a aptidão para realizar alguma coisa (positivamente, portanto capacidade de determinar; e *potência passiva*, a aptidão ou capacidade de um ser em sofrer ou de receber determinações.

Em lato senso significa, pois, a possibilidade intrínseca do ser cuja possibilidade pode ser activa ou passiva. Neste sentido, o têrmo é tomado tanto na Lógica como na Metafísica (sentido lógico ou metafísico).

O ente, que tem tais possibilidades, é um *ente potencial*.

O conceito de potência implica, pois, algo que não existe ainda em certa ordem de ser, ou seja, não se dá ainda actualmente, mas que tem aptidão para existencializar-se em determinada ordem de ser.

Chamam os escolásticos de *potência objectiva* a potência em lato senso, e *potência subjectiva*, a que está no ente. Assim, tal distinção surge do exame das seguintes noções: um ser que venha a realizar algo, que ainda não é actualmente, só poderia realizá-lo porque tem aptidão para tal. A potência, nêle, de poder realizar, é uma potência do sujeito, *subjectiva portanto*, enquanto o que pode ser realizado é o que se objectiva. A potência subjectiva, quando é a potência capaz de receber algum acto, com o qual forma um ente, ou por união substancial, ou por união accidental, é a *potência subjectiva passiva*.

A virtude de fazer alguma coisa é a *potência subjectiva activa*.

A *forma* de alguma coisa é o acto que completa a potência subjectiva passiva do mesmo (a matéria).

A *potência activa* é *radical* e constitui ela o fundamento remoto, ou a última origem de alguma coisa.

A ulterior carência de perfeição de uma coisa chama-se *limite* (1). Indica o limite até onde a coisa é o que ela é, e onde começa o que ela não é. Todo ser dependente, finito, é um ser limitado, porque não é tudo quanto o ser pode ser, pois é um composto do que é, e do limite que aponta o que não é, como demonstramos na parte sintética.

O limite pode manifestar-se pela carência de alguma forma, pelo que a coisa pode receber, pela carência de uma ulterior capacidade para mais do que a forma recebida.

Não se pode definir um têrmo, cujo conteúdo é simplicíssimo, como o é o de *acto*. Contudo, pode-se enunciar alguns conceitos que o expressem. Diziam os escolásticos que "*actus est illud quo res quaecumque in aliquo gradu perfectionis constituitur* (acto é o

que pelo qual alguma coisa é constituída em algum grau de perfeição). Nesse enunciado inclui-se até o acto puro do Ser Supremo, porque é pelo seu acto que é êle constituído em seu grau de perfeição, que é o máximo grau de perfeição de ser, pois é o ser que é puramente ser, sem mescla de não ser. São os têrmos aqui analògicamente, e também o são em grande parte os seus conteúdos conceituais.

Opõe-se, assim, acto a potência, e quando o acto completa a potência, como se vê nos entes criados, acto pode ser enunciado como "*quaecumque realitas vel perfectio complens alterius capacitatem* (qualquer realidade ou perfeição, que completa a capacidade de outro ser).

O acto é correlativo à potência e é a perfeição desta.

O acto, que corresponde à potência lógica ou objectiva; ou seja, do ser puramente possível, é a *existência*, e é chamado *acto entitativo* e *acto metafísico*. Quando corresponde à potência real ou subjectiva, chama-se *acto físico*. Se corresponde à potência activa, chama-se *operação* (*operatio*) e *acto segundo*. Se corresponde à potência passiva, chama-se *forma*.

A *forma* pode ser *subsistente* se pode existir separada da potência passiva. Do contrário, é chamada *forma não subsistente*.

O *acto físico* distingue-se real-realmente da potência, enquanto o *acto metafísico* distingue-se por distinção de razão.

É *necessário* o que não pode não ser (*ne cedo*, o não cedível). O que é necessário pode ser *absoluto*, quando totalmente repugna a sua não existência, como o Ser Supremo; *hipotético*, quando totalmente não repugna não existir, mas repugna não existir. Assim pode uma causa não existir, mas repugna não existir se existe o efeito.

(1) Assim o Ser Supremo, que é puramente ser e apenas ser, sem ulterior carência de perfeição que o limite seria nada e não ser; logo, não tem limites, pois não carece de ser. Se não é o que é isto ou aquilo, lembramos que isto ou aquilo são entes carentes de alguma perfeição, híbridos de ser e não ser. Não ser, portanto, tais entes, prova a sua infinitude.

Problemas que surgem:

1) Natureza do acto e da potência.
2) Se são distintos. Se o são, qual a distinção entre ambos.
3) Qual a interactuação entre ambos, como a limitação do acto pela potência ou da limitação da potência pelo acto.
4) Multiplicação do acto.
5) Unidade do acto e da potência.
6) O trânsito da potência para o acto.

PROBLEMÁTICA DA LIMITAÇÃO DO ACTO PELA POTÊNCIA

Vimos que *limite* é a carência de ulterior perfeição, e que o limite, indica até onde o ser é o que êle é, e onde começa o que êle não é. O limite aponta sempre o não-ser, inseparável. Conseqüentemente, quando se fala em limite de alguma coisa, afirma-se haver algo que não é o primeiro, de cuja perfeição carece o primeiro.

Considerando-se, assim, pode-se tomar o *limite* sob vários aspectos:

1) Em *lato senso*, como carência de uma ulterior perfeição (positiva, portanto). Carência de nada não é carência. Perfeição implica positividade, porque uma ausência não é perfeição, como mostramos na parte sintética. Conseqüentemente, damos aqui o sentido lato do têrmo *limite*.

O Ser Supremo não tem limites, porque não carece de nenhuma ulterior perfeição, pois sendo êle ser e apenas ser, sem composição de nenhuma negatividade, afirma-se que nenhum ser, que é puramente ser, está fora dêle. Todo ser limitado é composto do ser deficiente que é, que já é mescla de ser (da perfeição que possui) e de não ser (pois a perfeição que possui é gradativa, de um certo grau) e do limite, que aponta a perfeição ulterior, que não é nem possui.

2) Em sentido restricto (*strictu sensu*) temos: a) algo

pode carecer de alguma perfeição, que não pertence à própria entidade, mas que está naturalmente ordenada a ela; assim, o ser um prestidigitador no sentido técnico por parte de um homem.

3) O ter alguma capacidade, aptidão e perfeição, mas até certo grau; assim a fôrça física, a capacidade de erguer pesos por um homem até um certo grau; tantos quilos.

A primeira dessas carências é chamada de *limitação qualitativa* ou *intensiva*, pois consiste na carência da perfeição, segundo tôda a sua razão ou forma. A outra é chamada de *limitação quantitative* ou *extensiva*, porque não consiste na carência, segundo tôda a razão da perfeição, mas segundo muitos graus dessa perfeição. Podemos ainda considerar o limite de alguma coisa em sua intrinsecidade e em sua extrinsecidade.

O limite intrínseco é o verificado na perfeição (que é gradativa), que a coisa é; o extrínseco é o que lhe apõem as coisas, outras que ela; ou o que a coisa não é. Todo limite, de qualquer forma, aponta a uma intrinsecidade e a uma extrinsecidade, pois o limite aponta o que a coisa é até onde ela é, e onde começa a ser o que ela não é. Como tôda coisa limitada é intrìnsecamente limitada em sua perfeição de ser, o próprio limite intrínseco já afirma o grau de perfeição, que lhe é extrínseco.

Convém considerar que as perfeições podem ser tomadas *in indivisibile* e *in divisibile*. As segundas são escalares, e as primeiras não. As segundas estão sujeitas a mais e a menos, enquanto as primeiras ou são, ou não são. As perfeições substânciais (gênero e espécie) são *in indivisibile*, pois um ser ou é homem ou não é homem, é animal ou não é animal. Assim a sapiência, tomada especìficamente, ou melhor, formalmente, é apenas sapiência e nada mais que tal. Contudo, a homem, como hábito, como accidente, está sujeita a mais ou a menos, como é próprio das qualidades e dos modos qualitativos.

Ora, a perfeição é qualquer realidade ou entidade real, que está em alguma coisa (qualquer). A perfeição é sempre positiva. A ausência por si mesma jamais é uma perfeição.

A perfeição não é dada pela ausência, mas pela presença do

ser. Na parte sintética examinamos as diversas espécies de perfeição, como as mistas e as simples, as accidentais e as essenciais, que salientamos, etc. Ao discutirmos a limitação ou não do acto pela potência, o tema do limite e, conseqüentemente, o da perfeição volverão a ser tratados, pois tais conceitos são imprescindíveis para uma boa colocação da matéria ora em exame.

Examinemos as principais posições em tôrno dêste tema:

1) Afirmam alguns que a postulação da limitação do acto pela potência subjectiva (a que está na coisa) conduz ao ultra-realismo, atribuído a Platão, que consiste não só atribuir realidade às idéias abstractas e universais, mas também em considerá-las subsistentes *in se*, puras, perfeitíssimas, consistindo elas na perfeitíssima realidade. As coisas nada mais são que imperfeitíssimas participações das mesmas, pois as coisas as imitam.

2) Plotino, seguindo a linha platônica, estabeleceu pelo emanatismo, a degração constante das coisas, na sequência de seu afastamento do Logos criador.

3) Aegidius Romanus afirmou que o acto só pode ser limitado pela potência subjectiva, que se distingue realmente do acto que nela é recebida. Esta posição é a de muitos escolásticos.

4) Para Duns Scot, o acto só pode ser limitado pela causa eficiente e não pela potência.

5) Para outros, a limitação do acto se dá pela potência subjectiva passiva.

6) O acto pode ser limitado, desde que a limitação não provenha da potência subjectiva no qual é recebido.

A discussão em tôrno desta sexta sentença, inevitàvelmente, abrange a das outras cinco, e permite que ao tratar desta, tratemos de tôdas, englobando, dêste modo, esta parte da problemática, num único tema, como passaremos a fazer.

DA LIMITAÇÃO DA POTENCIA PELA ACTO

Se recordarmos o que escrevemos sôbre os *limites*, é evidente que a potência passiva, por razão da própria natureza (aptidão

de alguma coisa para ser determinada) é limitável e limitada pelo acto (como causa eficiente), que informa a potência e lhe dá a capacidade proporcionada à sua natureza formal.

Tomada em si, a potência carece de perfeição; é apenas aptidão ou predisposição aptitudinal à perfeição que carece, que lhe é dada (ou determinada) pelo acto. A potência passiva é finita e, como tal, a sua capacidade de receber determinações é também finita, por isso as recebe finitamente, e finitiza-se pelo acto, como isto ou aquilo. Não pode receber um acto finito, contê-lo, pelo limite de si mesma, pois é a aptidão a receber determinações, como mostramos na parte sintética, e essa aptidão é a de um ser finito. É, assim, limitada pela própria natureza em relação ao acto que deve completá-la e também pela causa eficiente na ordem do mais ou do menos.

Também em relação à potência activa pode-se afirmar o que se diz da potência passiva, pois por ser finita como é, é também finita no seu actuar, limitada, portanto, na sua natureza, e limitada nas suas operações.

É matéria pacífica pois, na filosofia positiva, e o é na filosofia concreta, a limitação da potência pelo acto. Quanto à limitação própria, que lhe é peculiar, há algumas controvérsias, como também, de certo modo, poder-se-ia anotar quanto à primeira limitação. Contudo, desejamos tratar dêste ponto mais adiante, quando examinarmos outros temas e seus correspondentes problemas que suscitará a matéria ora em exame.

DEMONSTRAÇÃO DA SEXTA SENTENÇA

Os defensores da sexta sentença podem argumentar do seguinte modo:

1) Fundando-se na própria natureza do acto finito (acto criado), a ilimitação não é da sua essência.

2) É por natureza limitado. Se o acto, tomado formalmente e em si, não aponta limitação nem ilimitação, e é indiferente a elas, o acto finito é o acto dependente, o acto que não é

apenas e simplesmente ser, mas carente de alguma perfeição possível, conseqüentemente limitado no que é, cuja afirmação implica o que não é.

3) A origem da limitação está na causa eficiente.

É verdade que muitos escolásticos negam que a limitação é algo positivo, porque então seria a ilimitação que a determinaria. Ora, se o conceito de acto é indiferente à limitação e à ilimitação, e se se diz que a causa eficiente a limitaria, esta seria princípio de limitação para determinar o limite do acto finito. Mas, na verdade, o que limita o acto finito é a forma que tem, dada pela causa eficiente, pois, por ela é o que é e não é o que não é. O limite aponta o *até* onde a coisa é o que é. Não é o limite um ser que determina, mas é o apontar do *até* onde a coisa é o que é, e de onde principia a deixar de ser o que é e de onde principia a ser o que não é ela. O limite da natureza da coisa é como uma fronteira, um extremo da coisa.

4) Revela a experiência que tal limite é dado pela causa eficiente, como nos mostra a Física. Mas, poderíamos alegar também que a causa eficiente actua realizando o acto finito, que, por ser dependente, é limitado. Se o acto, em seu conceito, não implica nem limitação nem ilimitação, o acto finito implica-a por natureza. A causa eficiente actua o acto finito dentro da natureza dêste. Assim, se se esquenta uma barra de ferro, a causa eficiente que produz o calor esquenta-o na proporção do calor que lhe dá, mas, por sua vez, o ferro aquece na proporção da sua natureza. A causa eficiente é um factor predisponente que actua na proporção da emergência do próprio acto realizado. O Ser Supremo, como criador, actua a criatura como acto. Mas esta é dependente e, como tal, limitado, e esta não limita o poder criador, pois é limite da própria criatura que, por ser dependente, é outra que aquêle. O Ser Supremo não criaria a si mesmo, pois existiria antes de existir, seria *causa sui*, o que demonstramos na parte sintética, é absurdo. A criatura é, por natureza da própria criação, limitada, por ser dependente, finita, portanto.

Ademais alegam os defensores desta sentença que a posição adversa labora, inevitàvelmente, em contradição. Argumentam do

seguinte modo: em sentido físico, evidencia-se a contradição. A matéria limita a forma, a forma limita a matéria; o gênero limita a diferença, e a diferença limita o gênero; por sua vez a espécie limita a diferença individual, e esta a espécie.

Ou os tomistas admitem a doutrina da limitação da potência, ou não. Em qualquer caso, a sua doutrina da limitação do acto expressa contradição. Conseqüentemente, têm de admitir que o acto não pode ser limitado senão pela potência passiva no qual é recebido.

E demonstram o silogismo do seguinte modo: Quando se diz potência, diz-se capacidade *simpliciter* de receber. Não se inclui limitação em tal capacidade. Se admitem os tomistas que a potência, como capacidade de mais ou de menos, é limitada pela causa eficiente, ou se não admitem que o acto possa ser limitado directamente pela causa eficiente, terão de admitir que a limitação provém da potência. Contudo, o acto, em seu conceito, não diz limitação, como também a potência, em seu conceito, não diz limitação na capacidade de receber.

A tais argumentos objectam alguns que potência implica e diz imperfeição, enquanto acto indica perfeição. Conseqüentemente, não diz limitação, que é imperfeição. Conceitualmente, não o diz; ou seja, na sua estructura conceitual. Realmente, o conceito de potência, em relação ao de acto, indica imperfeição, porque a potência perfectibiliza-se pelo acto. Contudo, a potência pode ser mais perfeita ou menos perfeita, segundo a sua capacidade de receber, como se pode ver na ordem física, na sensível, na intelectual, na moral. A potência, em sua pureza, é mais perfeita, porque é capacidade de recepção em grau máximo. Portanto, há uma perfeição intrínseca à potência, segundo o seu grau de capacidade receptiva do acto. Ora, essa perfeição é genuinamente potencial, porque só se actualiza pelo acto. Neste caso, poder-se-ia falar na perfeição potencial e na perfeição actual. Mas dever-se-ia dar à primeira o sentido de perfectibilidade, da capacidade de ser perfectível, de perfectibilizar-se no acto. A perfeição é própria, pois, do acto, e a perfectibilidade potencial, da potência.

Essa distinção evita a confusão que se possa fazer aqui. Contudo, entrevê-se, neste ponto, matéria para uma pesquisa filosófica em profundidade. Prosseguindo na resposta à objecção, argumentam os defensores da tese que ora examinamos, que a limitação quantitativa do acto não diz formalmente imperfeição, nem tampouco é imperfeição não possuir ulteriores graus de perfeição. Dêste modo, no acto limitado pela causa eficiente não há contradição, pois não implica, por si, perfeição, pela negação da perfeição que se quer confundir com a perfeição nocional ou essencial, ou a razão da natureza do acto com a perfeição racional da quantidade. Não há nenhuma contradição na brancura imitada e não recebida na potência passiva.

Concluem, pois, os defensores de tal sentença que os tomistas caem em contradição ao negar que a potência passiva seja limitada pela causa eficiente. Para essa doutrina, a potência não pode ser limitada senão pelo acto. O acto para poder limitar a potência deve ser já limitado. Ora, segundo a sentença de tais filósofos, não pode ser limitado senão pela potência, a qual, para poder limitar o acto, já deve ser limitada. Dêsse modo, não conseguem êles resolver a aporia.

Ademais, tal doutrina, defendida pelos adversários da sentença em demonstração, leva, fatalmente, a um realismo exagerado.

Dizendo os tomistas que o acto não pode ser limitado, a não ser quando recebido numa potência passiva, vê-se claramente que concebem o acto como realidade física infinita, cuja limitação é dada por aquela. Estamos, aí, num exemplo de realismo exagerado, porque se confunde a ordem conceptual com a ordem física, e a ilimitação negativa consiste no conceito prescindir de limitação ou ilimitação, e possuir infinidade positiva e física.

Ora, tal doutrina leva, pois, ao realismo exagerado, que é repelido por todos os escolásticos.

Ora, a crítica que fazem os adversários da escolástica consiste em afirmar que êstes confundem os conceitos enquanto estructuras eidético-noéticas, com o que é da estructura física da coisa, como o fazem existencialistas, positivistas, materialistas, e alguns filó-

sofos de valor, como Max Scheler. Alguns escolásticos acusam ainda tais teses de panteístas. Sôbre as críticas que fêz ao tomismo e a resposta dêstes a tais argumentos, trataremos mais adiante, pois desejamos aqui apenas apresentar os argumentos dos defensores da sexta sentença, ora em exame.

Contudo, devemos considerar que muitos tomistas explicam do seguinte modo: o acto *de se* é apenas ilimitado negativamente, ou seja: *de se* não tem limitação nem ilimitação. O acto *ex se* não tem limitação. Contudo, em sua união com a potência subjectiva deve ter limitação, já que, na potência subjectiva, na qual é recebido, é limitado pela capacidade desta.

Contudo, os defensores da sentença, que repelem a tese dos tomistas, afirmam que Tomás de Aquino confirma com suas próprias palavras a posição que tomam, e citam a passagem abaixo do *De Potentia* q.1 a.2 *"Utrum potentia Dei sit infinita"*, na qual assim aquêle se expressa: "O acto não é finitizado a não ser dùplicemente. De um modo por parte do agente, assim pela vontade do artífice a quantidade e o têrmo da beleza da casa. De outro modo pela parte recipiente, como o calor na madeira, segundo disposição.

Do mesmo modo o acto divino não é finitizado por qualquer agente, porque não é proveniente de outro, mas de si mesmo; nem é finitizado por qualquer recipiente, porque é acto puro não recebido em outro".

Comentando tais palavras afirmam: Tomás de Aquino explicitamente diz: a) o acto criado pode ser limitado pela limitação proveniente da potência passiva; mas esta limitação não provém daquela, mas da causa eficiente, que, dada a sua capacidde de potência receptiva, pode dar ao acto esta ou aquela limitação; b) a potência divina é ilimitada por duas razões: 1) não apenas porque é um acto irrecepto na potência passiva, 2) como também porque não é recebido de qualquer potência activa ou causa eficiente.

Por aquelas palavras conclui-se que o pensamento de Tomás de Aquino afirma que a limitação do acto criado pode provir do que é recebido na potência passiva, e do que é recebido da potên-

cia activa. Deus é, pois, o acto infinito, não apenas por que é em si, mas, também, por que é *a se;* ou seja, porque é irrecepto *in* e irrecepto *a* (por não ser receptível em outro ou por outro). Outras passagens de Tomás de Aquino são ainda citadas, como em *Summa Contra Gentiles,* 1, cap. 43. Por essas passagens vê-se que a doutrina do aquinatense afirma que a limitação do acto pode provir ou da vontade do agente ou da capacidade da potência receptiva, e, ademais, que Deus é infinito, e seu ser não é recebido de outra causa que pudesse limitá-lo.

Argumentam que *o acto não pode ser limitado por si mesmo.* A limitação está fora do conceito de acto; portanto, não advém do acto, mas de algo fora do acto. Contudo, objecta-se que não é limitado por si mesmo, sem dúvida, mas formalmente é mister distinguir: se é um acto *a se,* concede-se; mas se é um acto *ab alio,* nega-se.

Mas, os objectores da tese em exame afirmam, ademais, que é absurdo que o acto criado seja limitado por si mesmo, pois seria afirmar que a perfeição é forma da imperfeição. Respondem os defendentes que estaria certa essa afirmativa se *acto* e *limitação* fossem dois positivos contrários. Quando se diz que o acto criado é formalmente limitado por si mesmo, quer-se dizer que o acto criado é algo produzido e, portanto, limitado.

Há outras objecções e outras razões, mas, como dissemos, delas trataremos em lugar oportuno.

CRITICA DE FUETSCHER A DOUTRINA TOMISTA DE ACTO E POTÊNCIA

Uma das mais notáveis obras modernas sôbre o tema do Acto e da Potência é, inegàvelmente, a realizada por Lorenz Fuetscher, sem dúvida uma das grandes esperanças da escolástica de nossos dias, cuja morte prematura é um dos mais dolorosos acontecimentos, que roubou, infelizmente, à Filosofia, uma das mentes filosóficas mais poderosas dos últimos tempos. Seu livro *"Acto e Potência" (Akt und Potenz)* é de excelso valor, e não podemos furtar-nos a examinar algumas passagens, que são verdadeiras con-

tribuições à crítica da teora tomista do acto e potência. Contudo, deve-se registrar que os tomistas não deixaram sem resposta os principais argumentos e o fizeram também em gestos de gigantes. A controvérsia, que tem surgido sôbre essa grande obra, ainda não terminou, mas tem servido até agora para enriquecer o acervo dos estudos sôbre a matéria, e para abrir novas perspectivas para a solução das muitas aporias de que está cheio êste tema.

Partindo da afirmativa de G. M. Manser de que "o desenvolvimento profundamente lógico e conseqüente da doutrina aristotélica da potência e do acto constitui a essência íntima, o ponto central do tomismo", conclui Fuetscher que desde o momento que se demonstre a improcedência da doutrina tomista sôbre o acto e a potência, pôr-se-ia em risco todo o compacto sistema que se construiu, pretensamente fundado na obra do aquinatense.

Tal não quer dizer que a queda dêsse sistema significasse a queda da escolástica, pois deve-se distinguir *Escolástica* de *escola.* O tomismo é uma escola e não a escolástica; conseqüentemente, não se deve pensar que o trabalho que realiza êle ponha em risco o que há de positivo na filosofia escolástica. Por outro lado, não considera Fuetscher que a sua obra desmereça o que realizou Tomás de Aquino, que êle procura salvar todos os instantes que pode, mas apenas a *interpretação,* segundo êle, que os *tomistas* fizeram do pensamento do aquinatense.

Em suma, Fuetscher coloca-se na posição dos que afirmam que *Tomás de Aquino não era tomista.* Se há procedência ou não nas suas afirmativas, é o que veremos a seguir, pondo, tanto quanto possível, em pé de igualdade a controvérsia, dentro, naturalmente, dos recursos que dispomos, aproveitando, dessa polêmica, o que há de positivo, e que se adequa à maneira de colocar o tema do acto e da potência e o modo de resolver a sua problemática, segundo a nossa posição filosófica, que é a da *filosofia concreta,* que construímos.

Compendia-se a doutrina tomista nas famosas vinte e quatro teses, das quais as duas primeiras se dedicam a explicitar o que entende aquela escola sôbre o acto e a potência. Dela se extraem

quatro axiomas que passam a ser a matéria de exame, que são os seguintes:

1) o axioma da *limitação* do acto pela potência, que serve para explicar a *finitude* dos sêres;

2) o axioma da *multiplicação* do acto, pelo qual se explica a *multiplicidade* dos sêres de uma mesma espécie;

3) o axioma da *unidade* do acto, que nos fará compreender a verdadeira unidade dos sêres, cuja natureza se compõe de dois princípios substanciais: matéria e forma;

4) o axioma do *trânsito da potência ao acto,* considerado não poucas vêzes como a mais profunda expressão do princípio de causalidade, e que nos proporciona uma prova da existência de Deus como actualidade pura *(primus motor immobilis),* e de sua contínua cooperação com as criaturas.

Para melhor inteligência do tema, damos a seguir o texto das duas famosas teses tomistas, segundo a exposição da escola tomista:

1) *"Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

2) *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem".*

* * *

Para penetrar devidamente no exame da doutrina tomista, julga Fuetscher que é mister, prèviamente, examinar alguns axiomas gerais sôbre a matéria, pois tal exame proporcionará elementos que servirão para fundamentar posteriormente a sua crítica.

São os seguintes axiomas:

a) A potência não se pode definir senão pelo acto; o acto de nenhum modo pode ser definido, mas apenas declarado.

b) O acto, segundo a sua razão ou noção, é anterior à potência.

c) A potência não pode ser senão por um acto; o acto, contudo, pode ser sem a potência.

d) O acto é anterior à potência pela intelegibilidade; ou seja, é mais intelegível que a potência. A potência, enquanto potência, não é intelegível nem definível senão pelo acto.

e) Acto e potência são primordialmente opostos.

f) O acto é a razão final da potência.

g) Nada pode ser reduzido da potência em acto, a não ser por algo em acto.

h) Acto e potência pertencem ao mesmo gênero.

De qualquer forma, tais axiomas, em seu sentido amplo, são aceitos por todos os escolásticos.

Não se pode dar uma potência que careça simplesmente de seu acto, embora possa dar-se um acto sem potência (pelo menos o pode tomado em sua estructura formal, como veremos). Como não queremos desde logo apresentar nossa crítica, preferimos cingirmo-nos apenas à exposição do pensamento de Fuetscher, deixando-a para mais adiante.

Um acto sem potencialidade de qualquer espécie, diz Fuetscher, chama-se *acto puro.*

Do nada, nada pode começar a ser. Sem um acto anterior nenhum possível pode vir-a-ser. Tais afirmativas são pacíficas na Escolástica. Tal não impede que a potência permaneça sendo um enigma, um tema da mais alta dificuldade, pois a *explicação* do mesmo desafia a inteligência humana, sobretudo se considerarmos a sua origem, como veremos.

Tão importante para a Filosofia como a distinção entre *potência activa* e *potência passiva* é a distinção entre *acto formal* e *acto entitativo.*

Não é difícil distinguir as mutações *accidentais* de as *substanciais,* na experiência comum. Contudo o é na especulação filosófica.

Para Fuetscher, a primeira dificuldade está na *existência* como acto entitativo. Nossa mente concebe a existência como uma determinação da essência, pelo qual a essência *existe.* Desde logo

surge aqui um problema, sôbre o qual nos demoraremos ainda, que é o de saber qual a distinção que se dá entre essência e existência. Pode a essência ser considerada como potência real e realmente distinta da existência? Não se teria de representá-la já como existente? E como poderia existir uma potência realmente distinta da existência?

Tais perguntas, formuladas por Fuetscher, merecem diversas respostas que passam a ser analisadas por êle. Quando se fala de potencialidade em relação à existência, não se quer referir à chamada potencialidade objectiva, que consiste em poder um objecto ser transladado do estado de não-ser ao de realidade.

Tratamos da potência *subjectiva*, diz êle, quer dizer, de se é concebível um sujeito real (e enquanto real não é meramente possível), que seja portador, realmente distinto, da existência. Muitos escolásticos não admitem que a potência, que se opõe ao acto entitativo, seja real neste sentido". Na verdade, as diferentes direcções doutrinais da escolástica não estão de acôrdo neste ponto.

Também discorda da equiparação que se faz entre potência objectiva e potência lógica, pela qual se quer expressar a contraposição à potência *real* (existente).

O têrmo real tem, na escolástica, um sentido muito mais amplo que o têrmo "existente". O que não existe em acto, mas pode receber a existência, denomina-se também real. Com o têrmo *subjectivo* quer-se expressar a potência real, que é realmente distinta do acto e sustentadora (sujeito) do mesmo.

Para muitos escolásticos não se pode conceber que a essência seja uma potência de tal espécie em relação à existência. Ao contrário, a essência é o objecto transladado da ordem da possibilidade à ordem da existência.

É aqui que surgem fundamentais dissenções entre os escolásticos, sôbre as quais Fuetscher deseja demorar-se. Contudo, prefere tratar em primeiro lugar dos aspectos comuns e admitidos por todos, para tratar, depois, dos aspectos em que divergem.

Na escolástica, os primeiros princípios do ser são o princípio de contradição (ou melhor, de não-contradição) e o de razão su-

ficiente. Neste último são distinguidos, sobretudo, a razão *formal* e a razão *dinâmica*. Por sua vez a razão dinâmica se subdivide em razão da *existência* e razão do *fim*. Pertencem à ordem formal o princípio de contradição e o princípio de razão formal da essência; ao princípio dinâmico pertencem o princípio de razão suficiente da existência e do fim. Sabemos, na Gnoseologia, que êstes princípios, que são ontológicos, são também do pensamento.

O ser, como já sabemos, é por necessidade intelegível; portanto, cognoscível, tanto tomado em si, como nas relações dos diversos sêres entre si.

Confronta Fuetscher o problema do acto e da potência com tais princípios ontológicos da ordem formal e da ordem dinâmica e com a sua relação ao sujeito cognoscente. Os axiomas examinados são do patrimônio comum da escolástica em sua enunciação; contudo, ao serem comparados com tais princípios provocam divergências.

Segundo o princípio de contradição, o axioma *idem respectu eiusdem non potest esse simul in actu et in potentia* (sob o mesmo *espect*o o mesmo ser não pode estar ao mesmo tempo em acto e em potência) é indiscutível.

Também o mesmo se dá quanto ao princípio formal da essência, pois a forma concebida em abstracto é a razão formal, pela qual o sujeito é "determinado" e constituído em certa ordem de ser. Nenhum ser pode carecer dessa razão formal suficiente, pois do contrário poderia dar-se um existente sem existência, um sábio sem sabedoria, etc., o que repugna. O mesmo não se dá, porém, quanto ao Ser Supremo, porque êste é a sua própria forma, *ipsum esse*.

Tal podemos distinguir, porém, num ser *contingente*. O homem *tem* sabedoria, mas o Ser Supremo *é* sabedoria. O Ser Supremo *é* o ser, mas a cristura *tem* o ser. Neste se distingue sujeito e forma, porque êste é um *ser participante*, como já se demonstrou. Se chamamos a forma de acto e o sujeito de potência, considerando-se assim a primeira tese tomista que diz: *Um ente é, por necessidade, ou acto puro ou uma composição de acto e potência*, tal tese é indiscutível.

O problema que surge é o seguinte: sendo todo ente contingente necessàriamente acto e potência, pode dessa união surgir um *ens per se* (um ente por si), dando-se do composto *um só* acto? Há um só acto, ou pode admitir-se vários actos constituindo uma verdadeira unidade substancial? Ora, no ser contingente há um acto formal e um acto entitativo.

Aceitando-se o princípio da *unicidade* do acto, temos de aceitar a unicidade, tanto da forma substancial como do acto entitativo. Em oposição à tese tomista surgiu outra que afirma, contràriamente, ser possível uma pluralidade de formas substanciais, subordinadas umas às outras, sem que tal impeça ou torne impossível a verdadeira unidade substancial do composto.

Por outro lado, diz expressamente uma tese tomista que o acto puro, como tal, é por necessidade único e infinito, e que, portanto, só pode encontrar-se finito e multiplicado pela recepção numa potência subjectiva realmente distinta.

A primeira parte da tese é aceita indistintamente por todos os escolásticos, embora muitos julguem árduos os caminhos para demonstrar a validez da tese. Quanto à segunda parte da tese, ela afirma a distinção real entre acto e potência. Essa distinção real se inclui nos axiomas tomistas da limitação e da multiplicação do acto, o que leva Fuetscher a fazer o exame crítico de tais axiomas.

Antes, porém, de realizar tal crítica, examina o princípio de razão dinâmica suficiente, que se divide no princípio de razão suficiente da existência e do fim, porque o problema de acto e potência mantém relação íntima com os mesmos. A mudança da potência em acto afirma que há uma distinção entre êles.

Mas será uma distinção real, no sentido que a tomam os tomistas? Não poderia ser apenas uma distinção conceptual?

Estão todos escolásticos de acôrdo com o axioma: *omne ens mutabile componitur ex potentia et actu* (todo ser mutável é composto de potência e de acto), contudo não estão todos de acôrdo que se dê entre êles uma distinção real.

Prossegue Fuetscher salientando que há outro problema, que se refere ao *axioma acêrca do trânsito da potência ao acto.* O princípio de razão dinâmica suficiente diz que todo contingente, que exista e seja de tal qualidade, exige uma razão dinâmica de sua existência e finalidade, da qual depende que exista tal ser contingente e seja de tal qualidade. Olhado do ângulo de causa e efeito, poderia ser enunciado assim: o trânsito da potência (passiva) ao acto só é possível com dependência de outro ser distinto. Qualquer *movimento* requer um *motor,* que seja realmente distinto da coisa que é movida e que, ao mesmo tempo, não esteja em potência a respeito da forma que a coisa, que é movida, vai obter com dependência dêle. Do contrário, o motor não seria capaz de ser motor. Assim os axiomas: *nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu — omne quod movetur ab alio movetur* (nada é reduzido da potência ao acto a não ser por algum ente em acto — tudo quanto é movido é movido por outro), no sentido em que foi indicado, constituem expressões do princípio de razão dinâmica suficiente da existência em têrmos de acto e potência. Contudo, como há diferença entre tais trânsitos, tais axiomas exigem uma análise cuidadosa.

CRITICA DE FUETSCHER À TEORIA TOMISTA DA DISTINÇÃO REAL DE ACTO E POTÊNCIA

Gredt define claramente a teoria tomista sôbre essa distinção ao estabelecer que *actus et potentia ei respondent realiter distinguuntur* (o acto e a potência, que lhe correspondem, distinguem-se realmente).

Não há dúvida quanto à distinção *lógica.* Resta saber se há quanto à distinção *real.* Os escotistas consideram que os vários *gradus metaphysici* (como vida, racionalidade, heceidade) são formalidades distintas *ex natura rei;* ou seja, independentemente de nossa mente e com antecedência a ela, o que é negado pelos tomistas, sob a acusação de realismo exagerado.

É inegável que se tem considerado ambiguamente o têrmo *real.*

Em defesa dessa distinção argumenta Gredt que a potência é o que é determinável, e acto o que é determinante. Ora, determinante e determinável distinguem-se realmente. Não procede a alegação de que o gênero e a diferença não são realmente distintos, já que o gênero está para a diferença na relação de potência determinável para acto determinante, porque o gênero não é uma potência real, mas apenas lógica, como a diferença é também apenas lógica.

Em demonstração da sua tese, alegam os tomistas que o acto é com frequência *separável* da potência, pois ora queremos, ora não, e não estamos querendo continuamente. Um ser que sofre uma mutação perde ou ganha um acto ou uma forma, para a qual estava em potência. Ora, o que se pode realmente separar é realmente distinto. Conseqüentemente, acto e potência são realmente distintos.

Mas o argumento é apenas particular, pois não prova a universalidade da tese, mas apenas naqueles casos em que tal separabilidade é manifesta. O que dá universalidade à tese é a afirmação de que o acto está para a potência na relação de determinante para determinável. Ora, o que determina e o que é determinável não podem ser a mesma coisa. Portanto, acto e potência são realmente distintos.

Mas, poderiam objectar que determinante e determinável não passam de dois aspectos de uma mesma realidade, e embora mantenham entre si uma relação mútua de acto e potência, daí não se segue que sejam realmente distintos. Para que fôsse válida tal argumentação, ter-se-ia de aceitar que tudo quanto distinguimos conceptualmente deve ser realmente distinto. Conseqüentemente também tudo quanto é conceptualmente idêntico deve ser realmente idêntico, o que levaria a afirmar o paralelismo entre a ordem do conhecimento e a ordem do ser, o que constitui o fundamento da distinção formal escotista, que afirma que as formalidades distinguem-se *ex natura rei*, ou têm ao menos nos objectos um correlativo distinto *ex natura rei*. Esta objecção é retomada posteriormente por Fuetscher e a ela nos referiremos oportunamente.

A resposta a essa objecção é a seguinte: o gênero e a diferença pertencem à ordem lógica, enquanto acto e potência pertencem à ordem real. O objecção padece, portanto, de *ignoratio elenchi*. Também é transformada essa objecção em prova a favor da distinção real, porque nem na ordem lógica acto e potência se identificam.

Reconhecem os tomistas que entre acto e potência há uma separabilidade não mútua, porque se o acto pode dar-se sem a potência passiva (como o acto puro do Ser Supremo), a potência não pode dar-se sem o acto. Para muitos escolásticos a separabilidade não mútua não é suficiente para assegurar a distinção real.

Contudo, os escolásticos fundam-se de que é impossível que acto e potência sejam realmente idênticos. Mas, seus objectores poderiam dizer que lògicamente não há dúvida. Mas, por acaso não poderiam ser dois aspectos distintos de uma mesma realidade; dois aspectos pelos quais representamos uma mesma realidade? É mister, portanto, demonstrar que são duas realidades que se contrapõem, como determinável e determinante.

Se se admitir o paralelismo entre o gnoseológico e o real; ou seja, que o que é distinto no conhecimento é distinto na realidade, a distinção real entre acto e potência é uma consequência imediata. Ora, se os tomistas aceitassem tal posição, teriam, por sua vez, de aceitar a distinção formal escotista, que êles consideram ultra-realista.

Para a filosofia concreta a distinção conceptual só tem validez real-real, quando se estabelece com rigor ontológico não só que os distintos podem existir separadamente, mas *têm de* existir separadamente, para que a distinção conceptual tenha *fundamento in re*, o que justificaremos oportunamente. A mente humana pode distinguir mais do que é distinto nas coisas. Ora, os tomistas estão de acôrdo neste ponto com os escotistas e suarezistas. Um dos erros fundamentais do racionalismo está em considerar que o que é distinto conceptualmente é distinto realmente, no mesmo grau de distinção. Para que uma distinção conceptual corresponda a uma distinção real-real é mister que essa distinção tenha um fundamento ontológico, como preconisa a filosofia concreta. Não

bastam idéias nítidas, distintas, claras para que seja assegurada a distinção real-real. É mister que haja uma razão ontológica *de terem de* ser distintas real-realmente.

O tomismo, seguindo a lição de Tomás de Aquino, reconhece que há distinções que a nossa mente realiza conceptualmente, que não correspondem adequadamente à realidade, pois, do contrário, teria de afirmar o paralelismo, que é próprio dos racionalistas. Suarez também considera falazes os argumentos fundados em tais distinções conceptuais.

Portanto, para o estabelecimento da distinção real-real de acto e potência é mister demonstrar que *por fôrça* (*têm de*) são realmente distintos.

Desde logo ressalta que o problema não pode ser abordado de modo devido, sem esclarecermos o significado do têrmo *real* e do têrmo *conceptual*.

De nossa parte, tal análise já foi feita na "Ontologia e Cosmologia" de nossa autoria. Contudo, dispensemos, por ora, a posição da filosofia concreta, e examinemos como, neste sector, disputam entre si os escolásticos.

Segundo Fuetscher, a divisão e a contraposição de real e conceptual pode fazer-se desde dois pontos de vista. Um, segundo a índole dos objectos; o outro, segundo a dependência ou independência da actividade abstractiva do *pensamento*. Não se pode à primeira vista afirmar que os dois pontos de vista coincidam, e temos de considerar a distinção entre os têrmos real e lógico. Chamam-se *reais* os objectos que pertencem à *ordem da existência*, e dêste modo real coincide com existente; é o contrário do nada "real" ou da nada físico, que contrasta com o nada metafísico, que é o nada absoluto (o *nihilum*, como o chamamos na *filosofia concreta*).

Escreve Fuetscher (pág. 44): "A Teoria do ente ou Ontologia não se extende apenas aos seres existentes, mas também às *essências*, às suas relações mútuas, às suas leis necessárias, etc., prescindindo inteiramente se existem *actu* ou não. As essências

constituem, principalmente, o domínio da metafísica geral. Todos os objectos que pertencem à ordem metafísica denominam-se *reais*, embora não existam *actu*, pois a ordem metafísica é também uma ordem real ou ordem do ser. Ela é a antítese do simples nada ou nada absoluto. As essências ora constam de uma só determinação, ora de várias, têm verdadeira unidade, e, como tais, são pelo menos capazes de receber a existência. Assim o têrmo "real", em sua significação geral, não só abarca o que *actu* existe — os objectos da ordem física —, mas, também, tudo o que é capaz de existir: os objectos da ordem metafísica: O têrmo real se disassocia, segundo esta colocação em duas significações: real-*físico* e real-*metafísico*".

Contrapõem-se os dois a "lógico" e a "conceptual". Dêste modo pertencem à ordem lógica, ou do conhecimento, todos os objectos que *só* podem ter *ser* num sujeito cognoscente. Em tal concepção estariam incluídos os conceitos universais como tais, o gênero e a diferença específica, o *universale reflexum*. Neles estaria compreendida a essência.

Ora, entende-se por *essência* o conceito que contém tôdas as que são comuns aos sêres (indivíduos) de uma mesma classe de ser e só aquelas que precisamente constituem essa classe com diferença de tôdas as outras.

A essência, enquanto comum a vários sêres, constitui o conceito *essencial* dos mesmos, e, como *tal*, só pode encontrar-se num sujeito cognoscente, não podendo ser um "objecto" do mundo físico. Portanto, pertence apenas à ordem lógica.

Se consideramos, porém, a essência em si mesma, enquanto tal, capaz de receber a existência, pertencerá ela, então, à ordem real. Será um objecto metafísico, um objecto da ordem das possibilidades, que pode tornar-se real na ordem da existência pela acção de uma causa eficiente capaz, tornando-o, assim, um objecto da ordem "física".

Quando se trata de sêres da ordem lógica, a distinção, que entre êles captamos, é uma distinção lógica, porque o que os

distingue é o aspecto lógico. Se distinguimos dois sêres da ordem real, a distinção será real (ou física ou metafísica). Temos, assim, a distinção real física e a distinção real-metafísica.

Nestes têrmos, a distinção tomista de acto e potência é perfeitamente cabível. Contudo, a distinção não afirma ainda que é uma distinção real-física, embora seja real. Aceito o paralelismo, o que é real-metafisicamente deve ser real-fisicamente, ao passar da ordem da possibilidade para a ordem da existência. Se não há o paralelismo, poder-se-ia dar que objectos distintos real-metafìsicamente não o fôssem real-fisicamente. Esta última distinção exige, pois, uma prova.

Será, contudo, válido o paralelismo entre a ordem metafísica e a ordem física?

Temos, pois, de analisar a segunda acepção do têrmo real e do têrmo lógico.

Ora, é real tudo o que é distinto *independentemente* do conhecimento e com antecipação ao mesmo. Não se exige que esteja separado, bastando apenas que não seja a mesma coisa, embora ligada na mesma unidade. Por sua vez, a distinção lógica ou conceptual é a que existe com *dependência do conhecimento*, podendo não existir fora do pensamento, embora tendo um fundamento nas coisas. Se há perfeita coincidência entre os dois planos —o do conhecimento e o real — então a tese tomista é verdadeira em todos os sentidos; do contrário, não.

Desde logo se nota que o problema vai girar em tôrno dos *universais*, pois, segundo a validez dêstes, temos a validez das distinções. A função abstractiva do nosso espírito não é apenas uma capacidade de realizar ficções. E seria mister, ademais, precisar a cada grau de distinção conceptual, qual o que corresponde na ordem física. Se os graus forem os mesmos, estamos em pleno paralelismo. Se o grau de realidade é menor na ordem física, êsse grau dá o fundamento necessário à distinção conceptual. Ora, os objectos da ordem lógica são distintos dos objectos da ordem física. Conseqüentemente, não há perfeita coincidência entre as duas ordens, mas apenas uma *projecção* de uma

sôbre a outra. Uma essência lógica distingue-se de uma essência metafísica, pois a primeira existe apenas na mente do ser cognoscente, enquanto a segunda pode realizar-se na ordem física, como homem, que é um *ens metaphysicum*, mas, neste homem, Pedro, é um homem físico. Temos, assim, uma correspondência entre os três, pois um ente físico exige um ente metafísico, e pode ser concebido e, portanto, tornar-se um ente lógico (*ens logicum*). Se consideramos *homem* como essência ou como uma possibilidade de realização isolada, temos um *ens metaphysicum;* se a consideramos realizada, temos um *ens physicum*, e apenas em sua estructu eidético-noética, temos um *ens logicum*. . . . .

Todos sabemos que a escolástica dividiu a ciência especulativa, segundo o grau de abstracção. No primeiro grau, temos a Física, no segundo, a Matemática e, no terceiro, a Metafísica. Tôdas essas ciências convêm no prestar atenção às singularidades e no buscar as leis *universais*, pois *scientia est de universalibus*.

As coisas físicas da nossa experência, enquanto consideradas em sua singularidade, não são objecto da ciência, como o objecto da psicologia humana não é a psique dêste homem, Pedro, mas a psique do homem, da espécie humana. Tomando como norma a abstracção da *máteria*, a *física* era a ciência que prescindia das determinações singulares, não, porém, das determinações *qualitativas* das coisas materiais, nem das determinações que são perceptíveis pelos nossos sentidos. Para realizar tal coisa procede o homem uma acção abstractiva.

Ao prescindir-se dessas últimas determinações, não, porém, das *quantitativas*, que não são mais objecto do conhecimento sensível, mas do intelectual, temos a *matemática*. Se a quantidade é contínua, temos a *geometria;* se é discontínua ou discreta, temos a *aritmética*. É a abstracção de segundo grau.

Ao prescindir-se além das determinações qualitativas, e quantitativas, também inteiramente da matéria, dá-se, como vimos a abstracção de terceiro grau, que nos leva à *Metafísica*: assim a causa, a substância, o acto, a potência, enquanto tais. A quantidade só pode verificar-se em sêres materiais, mas a substância pode ser realizada também em sêres não-materiais.

Ora, a substância é metafìsicamente distinta da sua quantidade. E por ser tal, pode afirmar-se que é realmente distinta dela? Se o fôsse poder-se-ia afirmar, então, que a natureza específica é distinta *ex natura rei* da individualidade, afirmativa que repelem os tomistas. E se repelem aqui a distinção, por que não a repelem no primeiro caso?

Ora, os tomistas afirmam que a distinção real não se dá apenas na *ordem física*, mas também na *metafísica*.

Para os escolásticos, a ordem metafísica não é subsistente por si mesma e independente da actividade cognoscitiva. Ela pressupõe a abstracção da existência.

Os suarezistas e os escotistas não negam a distinção real-metafísica de acto e potência; negam, sim, a distinção real-física. Como os tomistas consideram que é real, a distinção realiza-se independentemente do conhecimento, a distinção real, que afirmam haver entre acto e potência, é a real-física dos seus adversários

Ora, para afirmar tal coisa, têm os tomistas, alega Fuetscher, de aceitar o paralelismo entre a ordem metafísica e a ordem física, o que exige, pois, o exame do problema dos universais.

O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

Ante o problema dos universais, tôda escolástica é de certo modo realista, de um realismo pelo menos moderado. O fundamental do realismo, em oposição ao conceptualismo e ao nominalismo, é a afirmação do valor objectivo dos conceitos universais, com um correlativo nos objectos.

Ademais, todos os escolásticos estão de acôrdo que só a *compreensão* dos conceitos universais (o conjunto das notas essenciais) verifica-se na coisa (que êles chamam *id quod)*, e não o factor de *universalidade* (*modus quo*). Contudo, apesar dessa coincidência de posições, as divergências entre as diversas doutrinas escolásticas sôbre êste ponto são enormes, sobretudo na maneira de conceber o *id quod* e o *modus quo*.

Se memorizarmos as diversas passagens em que temos tratado em nossos livros da *distinção formal ex natura rei* dos escotistas, podemos tecer os comentários que seguem. O fundamento da distinção formal escotista está na não aceitação de que o que se distingue como dando-se independentemente do pensamento, seja, necessàriamente, apenas *res* ou *modus*, mas que há também lugar para um terceiro tipo de objectos, as *formalitates*. Sem a aceitação dêsse terceiro tipo de objectos cai a distinção formal escotista, como, por sua vez, demonstrada a validez dêsse terceiro tipo de objectos, está ela devidamente demonstrada.

Como não é possível encontrar uma contradição na teoria da distinção formal escotista, a maneira de combatê-la consiste em afirmar a sua desnecessidade, já que a *distinctio rationis cum fundamento in re* dos tomistas salva muito bem a objectividade dos universais e resolve todos os casos que caberiam à distinção formal escotista.

Mas, neste caso, é mister reconhecer o paralelismo entre a ordem do ser e a ordem do conhecer, alegam os escotistas e ainda mais: impõe-se reconhecer que não há contradição na teoria escotista, o que leva, portanto, a admitir-se que possa, por isso, ser verdadeira. É compreensível que não basta êsse argumento, pois os escotistas buscam demonstrar a validez de sua teoria. O argumento principal é que se não fôr admitida a sua teoria, põe-se em risco a abjectividade dos conhecimentos universais.

Em nossa análise dialéctico-concreta, que faremos oportunamente, examinaremos esta teoria sob outros ângulos.

DA LIMITAÇÃO DO ACTO PELA POTÊNCIA

É pelo axioma da limitação do acto pelo potência que é explicado, pelos tomistas, a *finitude* das coisas. Caracteriza a tese tomista a afirmação de que é na potência subjectiva que está a *única* possibilidade da limitação do acto, estabelece Fuetscher em sua crítica, depois de examinar as diversas manifestações dos tomistas. Onde há uma perfeição finita, há uma composição real com uma potência.

Admitir-se, em sentido puramente afirmativo, que tôda perfeição que convenha de facto a um sujeito realmente distinto dela esteja acomodada à "capacidade receptiva" do mesmo, não provoca nenhuma oposição dos escotistas tal afirmativa. Um ser finito não poderá realizar o infinito. Mas, onde vai surgir a diferença é na afirmação tomista que exclui outra possibilidade, ao afirmar que uma perfeição só pode estar limitada enquanto é forma ou acto de um sujeito realmente distinto dela e por cuja capacidade receptiva é limitada.

Assim a sabedoria, como acto formal, é infinita, enquanto não está em composição com uma potência subjectiva, e é *só* esta que a limita. A potencialidade receptiva é, por natureza, imperfeição, enquanto o acto formal é, por natureza, perfeição. A potencialidade receptiva da perfeição é por natureza limitante e nela a perfeição não alcança a sua infinitude. Assim, para Gredt, "*potentia est imperfectio ergo limitatio actus seu capacitas finita*".

Há uma certa infinitude da potência, enquanto capacidade de receber a forma, não infinitude de perfeição, mas, sim, a falta dos muitos actos que pode receber. Recebida uma forma, a matéria não está mais em potência para ela; portanto, de certo modo já está limitada. Conseqüentemente, pode-se afirmar que a potencialidade da matéria prima é limitada pelo acto.

Para os tomistas, a *única* maneira de explicar a finitude e a multiplicidade dos sêres é pela limitação do acto que a potência realiza, pois, tomado em si, o acto é ilimitado. Tal afirmativa tem de levar à da distinção real entre essência e existência, sob pena de cair-se no *monismo panteísta,* pois julgam os tomistas que só essa distinção pode evitar a queda naquela concepção, como veremos mais adiante.

ALGUMAS OBJECÇÕES APRESENTADAS A TESE TOMISTA

A limitação enquanto tal não é algo positivo, porque indica falta, não existência de mais perfeição. Diz-se que um homem, que pode ser mais instruído, é um homem de ciência limitada.

Esta limitação não consiste na presença, nela, de ciência, mas em ausência, falta. Conseqüentemente, parece que o conceito de limitação não implica algo positivo, uma potência real limitadora, mas apenas carência.

O que cabe saber é se o acto *só* se pode limitar pela recepção numa potência realmente distinta, ou se pode limitar-se por si mesmo.

E mais ainda: se possui uma tendência positiva ao infinito. Se a resposta fôr afirmativa, qual o princípio coartador. Ademais, será mister saber de que espécie é essa tendência positiva ao infinito, se real-física ou não.

É o acto, como tal, ilimitado, infinito? Os tomistas tendem a afirmar que sim. E não seria válida a afirmativa de que o acto é indiferente à finitude e à infinitude? E se assim não fôsse, dever-se-ia dar apenas uma sabedoria finita ou uma sabedoria infinita. Ora, se tomamos o ser com êste se daria uma simples infinitude. Mas, registramos sêres finitos. Neste caso, o acto como tal não pode ser apenas absolutamente infinito.

Na verdade, cada acto contém totalmente a sua perfeição. A sabedoria dá-se no sábio em tôda a sua perfeição, pois é uma perfeição *in indivisibile*, como o são as perfeições genéricas e específicas. A forma não tem graus, pois a forma *homem* convém a todos os sêres humanos, desde o mais elevado ao menos elevado, física e moralmente. A mesma essência cabe a todos. Portanto, a limitação só pode vir de fora da essência formal, porque, do contrário, haveria contradição, pois a sabedoria seria incompatível com a sabedoria, o ser com o ser. Ora, se está fora da forma, a distinção que se segue será conceptual-metafísica e não real-física. Os escotistas só aceitam, aqui, a distinção *in ordine metaphysico*, pois para afirmar uma distinção real-física seria mister aceitar o paralelismo entre as duas ordens, o que não é tese tomista. Um acto poderia estar limitado por si mesmo, não *in ordine metaphysico*, mas *in ordine physico*. É o que cabe verificar. Fuetscher e os escotistas não admitem que o acto, *in ordine metaphysico,* seja infinito, embora concedam que o acto

subsistente como tal é, por necessidade, infinito, e só é subsistente por que está recebido numa potência real-física. Não é acto subsistente o que é entendido sem uma potência metafisica, o que *in ordine metaphysico* e *in ordine physico* exclua absolutamente um sujeito ou uma potência.

Essa distinção entre a ordem física e a ordem metafísica nem sempre a fazem devidamente os tomistas, que muitas vêzes as confundem, como veremos na parte crítica que oportunamente apresentaremos.

Para os tomistas, a potência está limitada por si mesma, pois é *capacitas perfectionis;* portanto, limitada em perfeição. Perguntam os escotistas se tal se pode afirmar da potência, por que o mesmo não pode ser afirmado do acto. Realmente a essência do homem está composta de potência e acto; ou seja, matéria e forma, e conseqüentemente está limitada pelo elemento potencial. Neste caso, a forma não recebida em potência subjectiva seria infinita? A explicação da limitação não é matéria pacífica entre os tomistas, onde se verificam divergência várias.

Toma Fuetscher a explicação de Gredt e de Remer-Geny para exemplificar, pois a considera boa do ângulo tomista. Para essa explicação, a forma não *é simplesmente* infinita, porque é limitada na ordem do ente, *in ordine essendi.* Por ser potência em ordem ao acto entitativo, não é o acto entitativo subsistente, infinito. Mas essa afirmativa não impede que haja uma limitação da forma em sua própria perfeição, e não exclui, portanto, a limitação da forma pura *in ordine essentiae,* o que põe em risco o tomismo. Ter-se-ia de admitir que o acto entitativo pode estar limitado por si mesmo *in ordine essendi,* do mesmo modo que a forma pode estar realmente limitada por si mesma *in ordine essentiae,* o que leva a negar o axioma tomista de que a única possibilidade de limitar o acto é pela potência subjectiva.

As objecções dos escotistas ao tomismo cifram-se, pois, ao seguinte:

a) o acto como tal não expressa infinidade, mas apenas prescinde inteiramente da finitude e da infinitude;

b) os tomistas não conseguem distinguir a ordem metafísica da ordem física.

Podemos agora alinhar os principais argumentos críticos à teoria tomista, compendiados da obra dos escotistas.

A argumentação tomista peca por *petitio principii,* pois funda-se no que deve provar.

O acto em si prescinde de limitação e de ilimitação. Se expressasse ilimitação seria impossível que se desse em grau limitado, pois a sabedoria, de *per se* (conceptualmente), seria incompatível com a finitude, e ficaria excluída em absoluto também a limitação por uma potência real.

Conseqüentemente, o princípio limitador do acto tem de estar *fora* da definição da essência metafísica do acto, que não inclui em si nem a limitação nem a ilimitação. Tal requer uma distinção conceptual ou metafísica, não real-metafísica, entre acto e potência. A necessidade da distinção real-física decorreria da suposição do paralelismo, segundo o qual o que se distingue conceptualmente, ou seja, na ordem metafísica, distinguir-se-á também na ordem do ser, o que é supor o paralelismo. E se não se supõe êste é mister então sustentar como necessária uma potência real limitadora. Neste caso, afirmar-se-ia o que se tem de *demonstrar.* Por sua vez também não demonstra cabalmente o tomismo que o acto não pode estar real-fisicamente limitado por si mesmo.

Em suma, esta é a síntese da objecção escotista.

Propõem os tomistas diversas explicações. Fuetscher passa a examiná-las e a apontar os defeitos que elas oferecem. Não conseguem elas demonstrar devidamente o que pretendem, já que o tomismo só aceita uma limitação: a da potência subjectiva real, ou seja *ab extrinseco sibi.* Afirmar que o acto não pode estar limitado por si mesmo é um postulado que é mister demonstrar.

CRÍTICA ESCOTISTA AO AXIOMA DA MULTIPLICAÇÃO DO ACTO

Êste axioma se relaciona intimamente com o da limitação do acto pela potência. O axioma da multiplicação do acto afirma que um acto *só pode multiplicar-se* pela recepção numa potência subjectiva real.

Conseqüentemente, um acto, que não é recebido em nenhuma potência subjectiva real, é absolutamente único pelo menos na sua espécie. Do mesmo modo que só a potência subjectiva real é a possibilidade da limitação do acto, também é da multiplicação do mesmo. Para o tomismo, é impossível que o acto se multiplique a si mesmo, bem como é impossível que seja limitado por si mesmo.

Para que haja multiplicação de indivíduos de uma mesma espécie é mister, para o tomismo, que o acto seja recebido numa potência subjectiva real. Dêsse modo a composição real de essência e existência é condição indispensável para que seja possível uma multiplicidade de sêres em geral, e também a única possibilidade de evitar-se o monismo panteísta. Que a essência esteja realmente composta de matéria e forma é a condição indispensável para que seja possível uma pluralidade de indivíduos da mesma espécie.

Em defesa de sua tese, assim argumentam os tomistas: o acto puro, o acto não recebido numa potência real, é infinito; também o acto formal puro em sua espécie, o acto entitativo puro é simplesmente infinito. Ora, o que é infinito é necessàriamente único. Logo, o acto formal puro, é único em sua espécie, e o acto entitativo puro é simplesmente único.

Vê-se desde logo que essa argumentação pressupõe como válido o axioma da limitação do acto pela potência real.

A diferenciação não poderia provir do acto formal, porque então aquela seria específica e não numérica; portanto, o princípio descriminador tem de ser extrínseco ao acto, e só pode achar-se na potência real.

Mas essa argumentação não responde nem invalida as objecções apresentadas anteriormente. O que é preciso provar é que o acto só pode diferenciar-se na ordem real por um princípio real-fìsicamente distinto. E tal prova só pode ser feita, admitindo-se a validez do paralelismo, o que leva, inevitàvelmente, a cair no realismo exagerado.

O que, na verdade, se dá aqui, sem que queiramos anteceder a nossa crítica que virá a seu tempo, é que há sempre um temor de cair no *platonismo*. Mas, que platonismo? No que vulgarmente se considera como sendo a genuína doutrina de Platão. Ora, como já temos mostrado em nossos trabalhos, a exposição da doutrina platônica em seus famosos diálogos é apenas postulativa, pois êle fêz a crítica da sua própria posição, e melhor que ninguém. Não há objecção alguma, feita através dos séculos até nós, que já não estivesse esboçada pelo próprio Platão. Êle já conhecia as aporias que dela decorriam e, êle mesmo argumentou contra a sua posição. Êle mesmo mostrou quantas dificuldades havia, e quantos pontos obscuros e frágeis a sua doutrina (como a expusera nos diálogos) possuía.

Mas, a doutrina exposta nos diálogos é a genuína de Platão? Não foi êle mesmo quem, em sua 7.ª carta, afirmou que em nenhuma de suas obras escritas havia exposto o seu verdadeiro pensamento, nem tampouco o havia transmitido à viva voz a nenhum dos seus discípulos? Por que, então, teimar-se que a verdadeira, a genuína doutrina platônica é aquela que êle já declarara não ser a sua genuína e verdadeira doutrina?

As formas subsistentes para Platão não podem ser consideradas pelo modo primário que se tem feito, o qual revela a aderência de certos esquemas infantis, que não favorecem uma nítida

compreensão. São por demais fáceis as objecções apresentadas até hoje, e que êle mesmo já fizera à sua própria exposição. Por que conservou Platão em segrêdo sua verdadeira e genuina doutrina? É aqui que está um campo para pesquisas: o motivo que levou Platão a ocultar a sua genuina doutrina. E havia razões? Sim, havia e muitas. Mas isso é outra questão que não cabe aqui examinar.

Mas se há um verdadeiro temor pânico dos escolásticos em cair no *platonismo* (no que indevidamente se considerou platonismo), receiosos de cair no realismo extremado, tais escrúpulos são fàcilmente compreensíveis. Mas pode-se manter um realismo moderado, de grau mais intenso. Estamos aqui, num campo escalar, gradativo, e podem muito bem os escotistas afirmarem que o realismo moderado, que adoptam, é de grau menor que o dos tomistas, aos quais chegam a acusar de realistas extremados.

Escreve Fuetscher (p. cit. pág. 163); "Quando consideramos o acto puramente em si, prescindindo de sua relação ao sujeito — contemplamos, por exemplo, a sabedoria puramente em si —, não descobrimos nele nenhuma marca de unicidade necessária. Dá-se sòmente a unidade *formal*, a unidade da forma; há apenas um objecto de meu pensamento, pois não penso várias sabedorias simultânea ou sucessivamente, mas apenas "sabedoria". É a unidade do *universale directum*, que é considerado tão só segundo a sua compreensão, prescindindo em absoluto de se se acha verificado uma ou mais vêzes. Esta última é uma questão inteiramente distinta, que é mister resolvê-la separadamente. Ademais, se uma forma, por exemplo, sabedoria, existisse tal como é concebida em absoluto, considerada meramente segundo a sua qüididade, não teríamos senão um universal transportado à realidade, o qual, como existente seria numèricamente êste, mas de um modo contingente e não necessário, e, portanto, não seria necessàriamente único. Sob qualquer aspecto, estaria indeterminado; e, pela mesma razão, esta hipótese é em si impossível".

Repelem assim os escotistas que o *acto como tal* seja *infinito* e único. A sabedoria como tal nada nos diz de infinitude e unidade, mas prescinde de ambas inteiramente.

DA UNIDADE DO ACTO

Afirmam os tomistas, e com êles muitos escolásticos, que de dois entes em acto não se pode realizar um ser *simpliciter*, ou seja *unum per se* (uma unidade hólica). Para que surja *unum per se* é mister que os elementos componentes guardem relação mútua de acto e potência, de modo que a potência seja *pura* potência e o acto tanto *in ordine essentiae* como *in ordine entis* seja único.

Aceita o escotismo e esforça-se em prová-lo que de vários entes em acto possa surgir um ente *unum per se* (um holos), e não apenas *unum per accidens*, como o expressam os tomistas.

A unidade de um monte de pedras é um ente uno por accidente (plethos), não, porém, a unidade que surge num corpo vivo. Não se dá apenas uma união de acção de duas ou mais causas parciais em si independentes, embora perfeitamente coordenadas, como quatro cavalos ao puxarem um coche, que seria um exemplo adequado, mas há casos em que as causas componentes, e em acto, constituem uma nova unidade, que é *unum per se*. Ou seja, admite o tomista que as partes componentes estão numa relação de potência ao acto da totalidade, enquanto o escotismo afirma a actualidade das partes (em certos casos), formando uma nova unidade, o que chamamos na filosofia concreta de *tensão*. O escotismo admite a realidade tensional do *unum per se*, composto de unidade em acto, componentes da totalidade (um *holos*), enquanto o tomismo afirma que essas partes estão numa relação, e apenas, de potência para com o acto (um *plethos*).

Como esta tese exige o exame do conceito da matéria e da problemática que ela implica, bem como do exame do tema ten-

sional, que é de magna importância para os actuais estudos, como mostraremos e o provamos em nosso "Teoria Geral das Tensões", passaremos, no volume respectivo, a examinar a matéria que se refere a êste axioma tomista sob outras perspectivas, que a *filosofia concreta* permite construir e sôbre as quais trataremos, ainda nesta obra, no exame dialéctico concreto final que faremos sôbre o acto e a potência, embora não esgotando, ainda, as possibilidades que a nossa posição filosófica oferece e permite realizar.

PASSAGEM DA POTÊNCIA AO ACTO

O axioma tomista que se refere a esta parte, e sôbre o qual se funda tôda a teoria da passagem da potência ao acto, é o que é claramente enunciado do seguinte modo: *quidquid movetur, ab alio movetur*, ou seja, *nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens in actu*.

A validez de tal axioma é matéria pacífica na escolástica e em tôda filosofia positiva. Contudo, surgem alguns problemas e algumas dificuldades, e de grande importância, que tem dividido as opiniões dos diversos autores, sobretudo separado tomistas, neo-tomistas, neo-escolásticos e suarezistas em campos opostos.

De antemão é preciso considerar que o axioma ao estabelecer que "se algo é movido é movido por outro" afirma uma relação de acto e potência; ou seja, de algo em potência que, para passar para o acto da moção, exige outro em acto que o mova. Nesse caso, alguns escolásticos concluíram, para, segundo êles, não cair em contradição, admitir que o agente que move é extrínseco ao móvel. Como aqui se "o que é movido por móvel e como movimento" está tomado no sentido apenas de movimento local, de transladação de um móvel, concluiu-se que todo móvel implica um agente exterior a êle para que se realize o movimento, que lhe é próprio. Neste caso, o acto que o move é extrínseco ao móvel que se comporta em relação ao primeiro na proporção de potência para o acto.

Deu-se a êsse movimento o nome de *movimento violento*, pois não procede êle de uma forma intrínseca ao móvel, mas é

efeito de uma causa externa, como se pode exemplificar pela queda dos corpos, movidos pela atracção, que é extrínseca aos mesmos.

É mister, porém, considerar que a potência pode ser *activa* ou *passiva*.

Quanto à potência passiva, estão todos de acôrdo que é imprescindível um agente externo à mesma que a actualize. Contudo, quanto à potência activa, a divergência é inevitável.

Para a neo-escolástica, ao interpretar o axioma de Tomás de Aquino, é imprescindível a causa *cooperadora;* ou seja, um *motor* que, em união com a potência, constitua a causa eficiente total do acto. E essa interpretação se refere tanto à potência passiva como à activa. Exige essa interpretação o concurso simultâneo *(concursus simultaneus)*, que não se afirma que seja imediatamente Deus, mas que, pelo menos, afinal, será Deus, pois ao recorrer-se a série dos "motores", ter-se-á de alcançar finalmente, o *motor imóvel*, já que não se pode ir ao infinito.

Não se afirma que Deus coopere imediatamente com êsses motores, mas que a princípio é inevitável a sua actuação. Contudo, para outros tomistas, essa cooperação é imediata, pois, sem ela, seria impossível qualquer movimento.

As diversas interpretações proclamam-se tomistas e afirmam que expressam genuinamente o pensamento de Tomás de Aquino.

Sabe-se que entre as cinco vias do aquinatense para provar a existência de Deus, êste axioma tem um papel importante. Sabe-se, também, como já examinamos em nossos livros, que Suarez não considerou êste argumento como eficaz, apresentando-lhe algumas objecções, sobretudo ao tratar do *actus virtualis*, que mereceu críticas contundentes, sobretudo dos neo-tomistas.

Contudo, afirmava Suarez que Tomás de Aquino aceitava que uma potência activa poderia passar *por si* mesma ao acto, sem necessidade, portanto, de uma *praemotio physica*, que era admitida como imprescindível por aquêles, e que os suarezistas consideram como negada pelo aquinatense.

Em primeiro lugar, é conveniente notar que quando Tomás de Aquino fala em movimento não se refere apenas ao movimento local, já que o têrmo é usado por êle no sentido genérico de *moção*, incluindo, assim, tôda e qualquer mutação, quer substancial, quer accidental.

Para tais autores, admitia o aquinatense o movimento natural que brota *espontâneamente* da forma intrínseca do objecto, e que o trânsito da potência ao seu acto se efectua por si mesmo, se não existe impedimento externo, o que negaria o ponto capital da teoria dos neo-escolásticos, que afirma em todo movimento a violência. Para tal concepção, Deus não move nada pela violência, e sobretudo a vontade livre, mas tudo o faz pela própria naturalidade. O movimento natural da vontade, o *motus voluntarius*, brota espontâneamente da forma da vontade, como disposição natural ao bem. Não se nega influências externas, mas apenas não se admite apenas estas. Na linguagem da dialéctica concreta se dizia que os factores extrínsecos não são os únicos a actuarem na acção de um determinado ser, mas, sim, esta decorre da cooperação dos factôres intrínsecos e extrínsecos (emergentes e predisponentes), em que êstes últimos têm mais o papel de apresentar *motivos* para a actuação daqueles e mesmo, quando se dá uma actuação directa dêstes é ela proporcionada aos primeiros, pois a sua acção se dá na proporção da natureza dos primeiros.

A vontade é movida ao bem por uma emergência natural, a qual lhe foi conferida por Deus. É o que afirma claramente Tomás de Aquino.

Não negam os suarezistas a validez do axioma tomista, mas os reparos que fazem referem-se mais a particularidades na interpretação do que se chama a *potência primeira* (a passiva) e a *potência segunda* (a activa), quanto ao *actus virtualis* e o *actus formalis* e, sobretudo, à maneira como foi interpretado o axioma.

Partamos do seguinte: nada pode ser causa adequada de um efeito se não contém em si, ao menos *eminenter* ou *formaliter-eminenter* a perfeição do efeito. Comentando os argumentos suarezistas, escreve Fuetscher, na obra citada, pág. 289: "Assim, pois, a causa e o efeito têm de pertencer à *mesma ordem de perfeição*. Sem dúvida que é compatível com isto certa amplitude, como o insinua o facto de certa evolução moderada. A evolução mantém-se por fôrça dentro de certos limites, que podem servir como indicadores de onde começa uma ordem essencialmente superior ou diferença específica. Pois bem: dentro de uns limites determinados pode haver graus diversos. Por que um princípio vital não poderia ser capaz; acomodando-se às circunstâncias mais ou menos favoráveis que a rodeiam, de desenvolver em graus diversos sua própria perfeição específica, graus que se mantenham dentro de um limite superior e de outro inferior?".

Estamos aqui em face do *maximum* e do *minimum* do *arithmó* pitagórico, do *arithmós eidetikós*, que é a expressão arithmológica do *logos* (da forma) de alguma coisa, cujo aspecto examinaremos mais adiante. Desenvolve-se um germe, e torna-se uma planta perfeita, mas uma planta determinada, de determinada espécie, e não um animal. O que é de notar, porém, é que a semente conserva com respeito à planta, a relação de potência ao acto, de disposição e desenvolvimento.

Dizem os suarezistas, neste caso, que a semente é, de certo modo, uma determinada planta, porém não formalmente nem eminentemente nem tampouco formalmente-eminentemente. A semente não é um equivalente completo da planta. Mas uma determinada semente sempre será, de certo modo, um equivalente de uma determinada planta, e quanto ao que se refere à planta determinada não se poderá dizer tal de qualquer semente, mas de uma semente da mesma classe de perfeição específica da planta, e que contenha em si formalmente tal classe de *perfeição*. Há, apenas, distintos *modos de ser*, de achar-se tal perfeição específica na semente e na planta, mantendo êsses *modos de ser* uma uma relação mútua de acto e potência, de disposição e evolução.

Assim uma colheita equivale à semente e as condições extrínsecas asseguradas, que permitirão a messe. A evolução dá-se da semente à planta, assim como do jovem inteligente surge o sábio. O pensamento suarezista afirma que a evolução não é uma possibilidade qualquer, mas a que se dá condicionada por algo emergente, o *actus virtualis*. Essa mutação e movimento não consis-

tem na acquisição de uma nova *essência específica,* o que seria passar de uma potência passiva ao seu acto, mas na mudança de um modo de ser da essência específica a outro distinto, por exemplo, na passagem do *actus virtualis* ao *actus formalis.*

A tese neo-tomista de que a passagem da potência ao acto exige uma causa extrínseca é aceita, pelos suarezistas quanto à potência passiva, não, porém, quanto à potência activa, além de alegarem aquêles que os neo-tomistas e neo-escolásticos não provam tal afirmativa de modo apodítico. Assim escreve Fuetscher: "As razões que se apresentam não são convincentes... ...É verdade que a potência se aperfeiçoa pela acção específica, como evidenciam os exemplos anteriores. A relação de imperfeito a perfeito se refere ùnicamente aos distintos *modos de ser* de uma mesma perfeição, e não à sua simples ausência ou presença. Pois bem: a mudança do modo de ser virtual ao modo de ser formal exigirá uma causa exrtínseca, imediatamente cooperadora, ou, mais ainda, premotora, *se* a potência activa como tal não puder ela realizar apenas êste trânsito. E com isto nos encontramos ante a encruzilhada na qual se separam radicalmente as distintas sentenças. Como o modo de ser virtual e o modo de ser formal guardam entre si relação mútua de potência e acto, já se cumpre a condição de possibilidade do "movimento". Pode-se evitar, ademais, a contradição de que o princípio activo seja ao mesmo tempo potência e acto a respeito da mesma perfeição.

É verdade que a *perfeição específica* há de conter-se formalmente no *actus virtualis.* Mas o "movimento" não vai do não-ter essa perfeição específica a tê-la, como se a semente de uma maçã se convertesse numa semente de noz; o movimento vai do *modo de ser virtual* (semente de noz) ao modo de ser formal (nogueira) de uma mesma perfeição específica, modos que guardam entre si a relação de acto e potência. Se o *actus virtualis* contivesse em si *formalmente* não só a perfeição específica, mas também o modo de ser ulterior, então, sim, haveria contradição e seria impossível o "movimento" no modo formal do ser. Pois bem: a necessidade de que a perfeição do efeito se contenha formalmente na causa

adequada brota precisamente da concepção contrária, e, por tanto, o cargo de contradição se torna contra ela mesma.

O movimento só é possível como trânsito do *actus virtualis* ao *actus formalis,* não do *actus formalis* ao *actus formalis,* pois só o primeiros guardam entre si a relação de potência e acto. Que para êste trânsito, ademais da potência activa, se requeira uma causa extrínseca que concorra imediatamente, não se prova, desde logo, objectando contradição no caso contrário. Menos convincente é ainda a prova tão usada da contingência. Sem dúvida, o ente contingente não é a razão adequada de sua própria existência. Foi criado por Deus em último têrmo e necessita de uma contínua conservação; e por isso não pode ser tampouco a razão adequada do ser de outra coisa, no sentido de que fôra completamente independente de Deus em sua actividade. Tudo isto é certo. Quando se afirma, interpretando o axioma, no sentido em o que o faz São Tomás, que o princípio activo é a causa adequada do trânsito da potência ao acto, não se segue que dito princípio seja independente de Deus, nem de múltiplas condições extrínsecas. O trânsito "adequado" tem, aqui, o sentido restrito de que não parece estritamente demonstrável que seja necessária uma causa imediatamente cooperadora, nem muito menos premotora. Esta causa, dizemos, não é demonstrável por êste axioma." (o. cit. págs. 292/293).

Para os suarezistas, a doutrina apoiada por Tomás de Aquino e Suarez é a do trânsito espontâneo do *actus virtualis* ao *actus formalis,* ou na linguagem da filosofia concreta da virtualidade da emergência à actualidade da forma. É acto enquanto contém em si formalmente a essência específica da perfeição que há de adquirir e é potência em relação ao modo de ser que tem essa perfeição como *terminus ad quem.*

A afirmativa da actualidade na emergência não nega a acção cooperadora e sustentadora do Ser Supremo, não como uma causa abaixo das causas, mas como uma causa acima de tôdas, que mantém em sua existência e em sua actividade as causas criadas que actuam no ser finito.

Em linha gerais esta é a crítica que fazem os suarezistas à interpretação dos neo-tomistas e neo-escolásticos ao axioma de Tomás de Aquino, cuja validez é apodítica, não, porém, na maneira como é interpretada por aquêles seguidores da doutrina do aquinatense.

A tese suarezista adequada sôbre a causa eficiente pode ser enunciada do seguinte modo: a causa eficiente adequadamente considerada contém virtualmente o efeito e também o contém ou *formalmente* ou *eminentemente*, o qual produz por acção realmente distinta do agente e do efeito.

Diz-se *causalidade* da causa eficiente a pela qual a causa eficiente é formalmente constituída causa eficiente.

Virtualidade é a capacidade de influir o ser ao efeito. Pode ser a actividade ou a potência activa ou o princípio da acção, como também a fecundidade da causa.

1) *virtualmente*, uma coisa pode conter outra: se tem a virtude para produzi-la;

2) *numèricamente*, se contém a própria entidade individual da coisa, como a fonte que contém a água;

3) *formalmente*, se não a contém segundo a sua entidade individual, mas segundo a mesma natureza, espécie ou razão, assim como o fogo contém o calor, o pai contém a natureza do filho;

4) *eminentemente*, se o contém não segundo a sua entidade individual, nem segundo a mesma natureza ou espécie, mas de outro modo, como os seguintes: a) conter a perfeição, sem as imperfeições que lhe são naturalmente adstrictas; b) poder produzir por si os mesmos efeitos, os quais, com tal perfeição, já os contém; c) poder produzir o efeito e dar-lhes a perfeição que lhes pertence naturalmente.

Acção é o exercício da virtude da causa eficiente. É a última determinação formal da virtude activa como causado o efeito e o próprio efeito como êle flui da causa.

Pode uma acção ser *imanente*, quando procede de intrínseco a intrínseco, e ser *transeunte (transitiva)*, quando se dirige de intrínseco para extrínseco. Assim a acção vital é imanente.

A acção transeunte pode ser *accidental*, como vemos no aumento e na diminuição, que são mutações da quantidade; ou na alteração, que é uma mutação da qualidade, e também o movimento local; pode ser substancial, também chamada própria, quando há dois têrmos, *a quo* e *ad quem* positivos, consistente na transformação ou mutação da forma *manente* à matéria, e transubstanciação, que é a mutação de tôda a substância, incluindo os accidentes.

Diz-se que a acção transitiva é imprópriamente dita, quando há apenas um têrmo positivo, como é a criação que carece de *terminus a quo*, de um têrmo de partida, pois é a produção da coisa de seu próprio nada subjectivo e a aniquilação (*annihilatio*) que carece de *terminus ad quem*, de têrmo final, pois é a reducção da coisa ao *nihilum sui et subjecti*, ao nada subjectivo de si mesma, como tivemos oportunidade de examinar em "O Homem perante o Infinito" e na "Filosofia Concreta".

Ora, como vimos, a tese suareziana entra em oposição à maneira de considerar o axioma de Tomás de Aquino pelos neo-tomistas e neo-escolásticos.

A tese é demonstrada pelos suarezianos pelos seguintes argumentos que passamos a sintetizar:

A causa eficiente adequadamente tomada contém virtualmente, e ainda formalmente ou eminentemente, a perfeição do efeito.

Prova-se: a) *contém virtualmente*:

conter virtualmente alguma perfeição é ter a potência ou virtude para produzi-la. A causa eficiente evidentemente a contém.

b) *contém formalmente*:

para que alguma coisa tenha a virtude de produzir alguma perfeição é mister que: 1) que contenha em si segundo razão ou conceito tal perfeição; 2) segundo a ordem das eminências e da capacidade. Se não acontecesse tal não haveria razão suficiente de tal virtude e, ademais, nenhuma coisa pode dar o que não tem. Se a causa eficiente tem a virtude de produzir um determinado efeito, deve contê-lo formalmente ou imanentemente.

Ademais, o efeito não pode superar a causa tomada adequadamente, pois não teria razão suficiente para que se desse como tal. Se a causa eficiente, tomada adequadamente, não contém ou formalmente ou eminentemente o efeito, êste superaria a causa, o que seria absurdo.

Segue-se, daí, uma série de postulados já demonstrados pela Filosofia Concreta, que são teses que se coadunam perfeitamente com esta parte da demonstração suareziana. Tais são:

1) O agente actua semelhantemente a si mesmo, porque ao efeito é comunicado algo da perfeição da causa. É a base da doutrina participação, já por nós estudada.

2) Nem sempre o que é causa da causa é causa do causado, pois o pai que é causa do filho não é causa dos actos que o filho possa praticar.

3) De modo algum o efeito supera a causa.

A segunda parte final da tese suareziana afirma que a causa produz o efeito pela acção realmente distinta do agente e do efeito, e é idêntica ao influxo da mesma causa no efeito do qual é êle produzido.

Provam do seguinte modo:

a) *Por acção realmente distinta do agente*: aquilo sem o qual algo pode realmente existir realmente se distingue daquele. Sem as acções, o agente poderia existir, pois muitas vêzes êle não realiza as acções que poderia realizar.

b) *Por acção realmente distinta do efeito*: o que é extinto, enquanto outro, persevera no ser, distingue-se realmente daquele. Produzido o efeito, extingue-se a acção, enquanto aquêle persevera como existente. Portanto, a acção realmente se distingue do efeito.

c) *Por acção idêntica do influxo da causa no efeito, pelo qual é êle produzido*: é, em suma, a comunicação do seu ser, que é virtualmente contido na causa, do efeito que é produzido. Essa comunicação se dá pelo fluir do ser da causa no efeito, não por emanação ou por separação, mas por *efectuação*. Portanto, a acção consiste no fluxo proveniente da causa, pelo qual o efeito é produzido.

Necessàriamente, a afirmação precede ontològicamente à negação.

Negação indica recusa de alguma coisa positiva, afirmada, portanto. Onde há negação, há afirmação de uma recusa; conseqüentemente, a negação implica, necessàriamente, a afirmação. Decorre daí, necessàriamente, que a negação não pode ontològicamente preceder a afirmação, mas seguir-se-lhe-á, pois negar-se nada, é nada negar.

Ao acto afirma-se, além da presença, o exercício de alguma coisa que é, o verter-se do ser sôbre si mesmo, a tensão pura. A potência diz-se do que ainda não é no pleno exercício de si mesmo, mas que é apto a alcançar êsse exercício, ou por si mesmo ou por determinação de outro. A divisão entre potência activa e potência passiva decorre, ontològicamente, da clareza dos conceitos acima expostos.

O que já tem em si o poder de exercer determinado modo de ser diz-se que tem a *potência activa* para realizá-lo. O que tem em si a aptidão para sofrer determinações diz-se *potência passiva*.

Em *lato senso*, potência activa é a aptidão do ser em exercitar-se como tal, em verter-se sôbre si mesmo no acto de ser.

Para que um ser exerça determinado modo de ser é mister que seja apto a tal. Essa aptidão implica algo já afirmado, presente no ser. A potência activa, portanto, implica a virtualidade. Um ser não realiza o que para o qual não tem aptidão, porque, como já foi demonstrado apodìticamente, nenhum ser pode dar o que não tem, nem o efeito pode superar as suas causas.

Decorre ontològicamente, e de modo necessário, que a potência activa implica virtualidade, portanto um poder em acto, já capaz de realizar determinações em acto, no pleno exercício de si mesmas.

A potência passiva afirma a aptidão de sofrer determinações. Mais tais determinações devem ser proporcionadas à natureza da coisa, pois, do contrário, um ser sofreria determinações desproporcionadas à sua natureza, o que seria sobrenatural.

A afirmação da potência passiva absoluta em si mesma, sem qualquer sustentáculo em acto seria a postulação do mero nada, do *nihilum, já refutado*. A potência passiva absoluta é, conseqüentemente, absurda; é apenas um ente de razão sem fundamento *in re*. A afirmação da potência passiva absoluta seria a postulação do *nihilum*, já refutado.

Como a negação de per si não pode ser postulada, senão em função da afirmação, também a potência passiva não pode ser postulada senão em função de algo em acto, pois ao invés seria a postulação da potência passiva absoluta, o *nihilum*, em suma.

Só se pode postular a potência passiva relativa, cuja afirmação implica necessàriamente o acto. Contudo, a afirmação do acto não implica a potência passiva. Neste caso, há uma correlação não mútua.

Tanto a potência passiva relativa como a potência activa implica, necessàriamente, o acto. Onde há potência de qualquer espécie, há acto, conseqüentemente.

Diz-se que há distinção real entre dois sêres quando o desaparecimento de um não implicar necessàriamente o desaparecimento do outro. Sem o acto é impossível qualquer potência, mas sem a potência não é impossível qualquer acto, pois, desaparecida a potência não desaparece o acto. Quanto à potência passiva é ontològicamente verdadeiro; quanto à potência activa, não, porque o que é em acto necessàriamente *pode*.

Poder é aptidão a realizar e o acto realiza algo pelo menos tensionalmente a si mesmo, que se afirma plenamente. Portanto, onde há acto, há uma potência activa, necessàriamente.

Neste caso, entre a potência passiva e o acto há uma distinção real-real.

Há distinção real-real entre a potência activa e o acto? Evidentemente, não, porque desaparecendo o acto desaparece a sua potência activa; desaparecendo esta, o acto não permaneceria.

Verifica-se aqui que a distinção entre potência activa e potência passiva permite responder de modo diferente a pergunta sôbre a distinção real-real entre acto e potência. Esta distinção pode perfeitamente explicar as razões da potência entre tomistas, escotistas e suarezistas, porque quando uns afirmam a distinção real-real, fundam-se na potência passiva, e quando outros afirmam a improcedência de tal distinção, fundam-se na potência activa.

Mas, em que consiste a potência passiva?

Consistindo ela na capacidade de receber determinações, é mister esclarecer o significado de *determinação*.

Etimològicamente, significa acção de *de-termi-nar*, dar têrmos, fronteiras. O conceito de limite (*limitatio*-limitação) implica uma negação, pois ao limitar-se uma coisa afirma-se também o que não é ela, ao afirmar-se até onde ela é o que ela é.

A limitação implica a negação, a ausência de algo positivo não incluído na coisa de que se trata. A determinação em lato senso é empregada para indicar a fixação de fronteiras, caracterizar nìtidamente alguma coisa. Neste sentido, implica distinção, individuação, precisão (*praecisio*). Ao determinar-se algo, ou melhor, ao ser algo determinado, afirma-se que algo está precisado, delineado, marcado, separado, distinto. Assim quando se diz que a potência recebe determinações, diz-se que ela recebe uma precisão, uma nitidez, uma individualização por fronteiras, mas uma limitação já implica em um corte, um limite, em ulterior não ser dela. Por isso deve-se distinguir *limitação* de *determinação*, pois se a primeira restringe a coisa no seu ser, a segunda apenas a restringe no seu conhecer. Determinar não é limitar, mas limitar é determinar.

O que alguma coisa pode ser é uma determinação ainda não realizada. A actualização de algo (no acto de actualizar-se)

implica uma potência que se determinou. Ora, como já demonstramos, o que é potencial, enquanto potência, pode ser contraditório, porque é o que pode actualizar-se, ou não actualizar-se. Ademais as possibilidades de uma coisa podem ser, enquanto potencial, contraditórias.

A potência activa implica o que pode ser actualizado. Ora, o que pode ser actualizado é algo que ainda não é em acto. Quando nos referimos à potência activa de alguma coisa, afirmamos algo em acto capaz de realizar uma acção. Mas a acção é uma modal do que é realizado, porque o agente actua, age e realiza uma acção no actuado.

A potência activa é a de um agente, enquanto agente. Não se pode falar da potência activa de uma potência passiva, porque não teria senso. Só um agente em acto poderia ter uma potência activa, uma capacidade de fazer. Os agentes finitos são tais porque não são ser em plenitude. Algo lhes falta, de algo positivo carecem, porque se o de que carecessem fôsse nada, de nada careceriam.

Todo agente finito afirma a si mesmo, que é também a afirmação de que é outro que outro de algo positivo, que é o que é, e não é o que não é. O agente finito actua sôbre algo actuável, ou sôbre o actuável de algo já em acto, da potência passiva de algo que já é em acto. O agente infinito (que é o Ser Supremo) não é algo positivo, que não é algo que é positivo, outro que êle, porque não há positivo fora da sua eminência, não contido em sua eminência. Seu actuar não se realiza sôbre outro fora dêle nem sôbre si mesmo, porque não é passivo de modo algum, como o provamos em "Filosofia Concreta". Seu actuar é criador. E em que consiste êsse criar? Consiste em dar ser a uma possibilidade contida em sua eminência: ao determinar determina o determinável. A análise noológica distingue aqui determinar, determinável e determinado. Separa-os abissalmente como o faz o racionalismo. Mas, na verdade, é a infinita capacidade de actuar que ao fazer faz o que é feito, pois o fazer do ser infinito é realizar o ser feito, como mostramos na mesma obra.

Podemos, agora, procurar saber o em que consiste a potência passiva.

Ora, a potência passiva é de algum ser em acto, é a potência de um ser em acto, caso a tomemos *physice* (ou seja, fisicamente). Tomada precisivamente (*praecisive*) ela, como esquema eidético-noético, é considerada independentemente do acto que a tem. Fisicamente, portanto, a potência passiva é de um ser em acto; ou seja, é a aptidão de um ser finito em acto em receber novas determinações.

Como demonstramos já, nenhum ser finito em acto é puro acto, mas misto de actualidade e de potencialidade, porque não é um ser pleno, nem em sua espécie, nem em sua espécie especialíssima, que é a sua individualidade, pois enquanto é o que é em sua heceitas (*haecceitas*) não é tudo quanto pode ser, porque há positividades que não se incluem actualmente em sua actualidade. Dessas positividades, temos de considerar as que lhe são proporcionadas à natureza que possui, e as que lhe são desproporcionadas. As primeiras são aquelas cuja actualização postulada não implica contradição, porque correspondem aos possíveis da sua natureza. As desproporcionadas são aquelas que ultrapassam as possibilidades de sua natureza, e lhe seriam contraditórias em certo sentido. A actualização de tais determinações não poderiam decorrer da natureza do ser em acto.

Convém não esquecer que todo ente finito caracteriza-se pelo que é em sua natureza, que inclui a sua forma e a sua matéria, o que constitui a sua *emergência* e o que constitui a sua *predisponência*, que lhe é extrínseco, mas sem o qual o ente finito não pode acontecer. A predisponência actua sôbre o ser finito proporcionadamente à natureza dêste, ora como causa eficiente, ora como causa permissiva, etc. O que constitui a sua emergência é em acto e pode actualmente certas determinações que decorrem do seu desenvolvimento normal. Estas constituem a *virtualidade* do referido ente. A actualização das determinações proporcionais a essa virtualidade pode depender da actuação ou não dos factôres predisponentes.

Vê-se, claramente, que considerando dêste modo como o faz a filosofia concreta, a doutrina do *actus virtualis* dos suarezistas é perfeitamente justificada e não há necessidade de afirmar-se de modo universal a *praemotio physica* dos neo-escolásticos e dos neo-tomistas, pois o ímpeto espontâneo, que leva à actualização de certas determinações, está compreendida dentro da natureza da emergência do *ontos* finito.

Neste caso, pode-se estabelecer que as determinações relativas à potência actual podem ser actualizadas pelo ímpeto espontâneo, desde que, predisponentemente, não haja oposição invencível. As determinações relativas à potência passiva não possuem virtualidade capaz de tornarem-se actuais, sem a actuação de uma causa eficiente extrínseca às mesmas, embora pertencentes à mesma individualidade ôntica.

Assim, a polêmica, aparentemente insolúvel, encontra uma solução justa e racional, bem fundada na própria experiência. E ademais decorre essa solução apoditicamente da própria estructura dos elementos que são conceituados como fizemos acima.

A potência activa decorre apoditicamente da actualidade ôntica, porque o *ontos* actual *pode actualmente*, já que a própria actualidade ôntica é a expressão do poder.

A potência passiva decorre apoditicamente da determinabilidade do ser finito, que não é tudo quanto pode ser, nem específica nem especialìssimamente.

Resta, pois, solucionar, dentro das normas da filosofia concreta, os seguintes problemas que surgem do exame do acto e potência:

1) qual a distinção entre acto e potência?
2) qual a natureza de acto e de potência?
3) qual o grau de limitação do acto pela potência?
4) qual o grau de limitação da potência pelo acto?
5) qual o grau de individualidade do acto (sua unidade)?
6) qual a solução da passagem da potência para o acto?
7) É conveniente ou não a estabelecimento de novos têrmos para expressar outros conceitos que possam surgir da análise dessa polaridade?

Em linhas gerais, a solução a êsses sete problemas já está inclusa na análise prévia que fizemos. Contudo, há outras providências que teremos de tomar, que facilitarão melhor clareza e darão maior fôrça às nossas argumentações até alcançarmos a apoditicidade desejada, sem a qual não atingiremos a meta pretendida.

A DISTINÇÃO ENTRE ACTO E POTÊNCIA

É impossível à potência passiva dar-se independentemente do acto, porque significa apenas a determinabilidade. Ora, determinar é realizar, simultâneamente, uma negação, porque implica a recepção de fronteiras, dentro das quais está o actualizado, e fora dos quais estão as positividades não actualizadas no *ontos*. A potência passiva, sendo apenas a aptidão de um *ontos* finito em acto em receber determinações, inclui, necessàriamente, a capacidade de actualizar-se determinadamente, excluindo as positividades outras. Quando Spinoza afirmava que *omnia determinatio est negatio* alcançava a um dos aspectos da determinação, porque o afirmado por ela recusa tudo o mais que dela se exclui. Portanto, a determinabilidade do *ontos* não é em si nada, mas apenas a aptidão acima descrita. Conseqüentemente, a potência passiva não é um ser com *perseitas*, nem actual nem possìvelmente.

Dar, como querem alguns, à potência passiva uma certa actualidade é confundi-la com o acto, com a tensão pura do acto. Como demonstramos na "Filosofia Concreta", a potência, tomada como tal, não é um *ontos*, mas um princípio do *ontos*. Se pudesse dar-se ela separadamente do acto, a distinção real (na nossa terminologia: real-real) estaria justificada. Mas, ontològicamente, tal é impossível, como decorrência das análises já realizadas. A distinção, que cabe aqui, é apenas a real-formal, segundo a nossa maneira de classificar as distinções. Passemos a examinar agora a crítica feita à posição escotista para, depois, apresentar nossas críticas.

SÍNTESE DA CRITICA DOS ADVERSARIOS DA POSIÇÃO ESCOTISTA

Em síntese, tôda argumentação dos que negam a distinção formal escotista cinge-se aos seguintes raciocínios;

São inadmissíveis tais formalidades, pois admiti-las seria admitir realidades, que não são nem conceitos nem coisas. Neste caso, por-se-iam, além da ordem física e da ordem lógica, uma outra ordem. Ou existem as coisas que constituem o complexo da realidade *extra-mentis,* ou existem elas apenas na mente. O que não pertence nem à realidade física nem à representação das coisas deve constituir uma nova ordem, que não é nem uma nem outra. Ninguém admite outra ordem, senão aquelas; a física e a lógica. Essas duas ordens são as únicas, pois uma indica o que existe, e a outra o que é conhecido. Não se pode dizer que tal ordem é metafísica, com se fôsse outra aquelas, porque não é um terceiro entre aquelas ordens, pois o que chamamos de metafísico, de supra-sensível, ou é real fora da mente, ou é determinável segundo categorias dos predicamentos, e neste caso é apenas lógico.

Estes são os argumentos para demonstrar que as formalidades, no sentido escotista, não são um *medium* entre *realitas* e *conceptus.*

Tais argumentos, usados contra a posição escotista, já foram respondidos por esta escola, e nós já fizemos a síntese dessas respostas em nossas obras, onde estudamos o tema.

Ademais, prosseguem os objectores, que a *distinção formal ex natura rei* não tem fundamento, porque tôda distinção, que não é apenas na mente, é uma distinção real. Admitem os escotistas que a distinção formal se dá com antecedência da mente (pois é *ex natura rei).* Ora, todos os escolásticos admitem que entre as formalidades não se dá distinção real. Tôda distinção actual é uma distinção real. Se a que se dá entre as formalidades é actual, temos, então, uma distinção real. As formalidades que existem com antecedência e fora da mente serão reais. Se não são reais, poderíamos dizer que são *a parte rei* e ao mesmo tempo não são,

o que repugna. Portanto, tôda distinção actual é uma distinção real.

Acusam os escotistas tais argumentos de muito fáceis, e de darem pouco trabalho. E perguntam aos tomistas se julgam que os escotistas não pensaram acaso nessa disjunção: ou uma coisa existe: (ou se dá) apenas na mente ou também (ou apenas) fora da mente. Ora, tôda a divergência surge da conceituação do têrmo *real,* como muito bem salientou Fuetscher. A verdade é que os tomistas tomam *real,* na expressão *distinção real,* como algo que, pelo menos, pode dar-se *separadamente.* Em suma, há distinção real entre dois têrmos, quando um, pelo menos, pode dar-se separada e independentemente do outro. Nesse sentido, há distinção real entre acto e potência. Mas essa *separabilidade* pode ser metafísica ou física. Se é metafísica, estão escotistas e suarezistas de acôrdo com os tomistas; se é real-física, então os dois primeiros grupos não concordam com os tomistas.

O principal argumento dos escotistas em defeza da sua posição consiste, como vimos, no afirmarem que a não aceitação da mesma conduz à não aceitação da distinção *real* das formalidades (real-metafísica e não física) e levará, inevitàvelmente, à negação de qualquer realismo das formas, mesmo o mais moderado, que é, contudo, fundamental e aceito por tôda a escolástica. A não aceitação da sua posição colocaria inevitàvelmente o tomismo no nominalismo ou, pelo menos, em contradição.

Por que surgiram essas dúvidas entre doutrinas tão poderosas da escolástica? Ora, sabemos que, onde os homens divergem em temas culturais, é porque, pelo menos, há algum êrro em uma das partem ou em tôdas. Onde o conhecimento é preciso e seguro não pode haver divergências, porque a verdade é uma só, pois do contrário negaríamos o princípio de não-contradição.

Portanto, deve haver aí um êrro qualquer que permite a divergência e pode êsse consistir até numa divergência de conceituação, que leve combatentes irmãos a roteiros diferentes.

Vejamos se nos é possível encontrar êsse ponto por meio

da nossa dialéctica, que permita conciliar combatentes opostos, e se tudo não surge de um mal-entendido.

CRITICA DIALÉCTICO-CONCRETA

Dentro da filosofia concreta sabemos que a separação entre as coisas não pode ser abissal já que não há rupturas no ser nem intercalações do nada absoluto entre os entes. Conseqüentemente, a separação que possa haver entre as coisas de estructuras diferentes não será jamais absoluta, mas apenas relativa à espécie de estructura das coisas, que são consideradas. Êste é postulado fundamental para a análise que iremos fazer, cuja teticidade já foi apodìticamente demonstrada.

Diz-se que duas coisas distinguem-se entre si quando não são elas idênticas. A distinção é a negação da identidade ou a negabilidade de um do outro, ou a capacidade de verificação de uma proposição negativa de um de outro, em relação a outro. Há perfeita concordância universal quanto ao conceito de distinção. Se alguma coisa podemos predicar de um que não podemos predicar de outro (já que a distinção é fundamentalmente *dual*), há distinção (*dis-tangere*) um do outro. Se temos dois entes de estructura específica igual, os quais especìficamente se identificam (porque podemos predicar-lhes a mesma espécie), mas que ademais são ainda fìsicamente iguais (como duas moedas metálicas da mesma fabricação), poderia dizer que como moedas metálicas do mesmo valor e significado são idênticas, diríamos, porém, que são *numèricamente* distintas, pois, como tal, uma é uma e outra, outra; uma e duas. Teríamos, assim, um exemplo de distinção numérica.

Não podemos dizer, contudo, que acto e potência são apenas distintos numèricamente, pois apresentam ainda outros predicados que afirmam distinção. Mas êsses predicados que enunciarmos são algo que realmente se referem ao que *está* na coisa, ou apenas a algo que *está na nossa mente*, e não realmente na coisa. A primeira distinção será, na linguagem dos tomistas *real*, e a segunda será *de razão*. Agora perguntaríamos: mas o que está realmente

na coisa é apenas físico ou também transfísico? Sôbre o que significa físico não há divergência entre os escolásticos, mas sôbre o que é transfísico, sim. Diz-se que é transfísico o que escapa ao conhecimento dos nossos sentidos, mesmo quando ampliados por instrumentos que permitam transladar à gama sensível factos físicos que a ultrapassam, como o microscópio permite ampliar e *traduzir* à faixa sensível normal extensões que normalmente a ultrapassam. Êsse modo de conceber, contudo, não é o genuinamente filosófico, mas apenas o que é considerado por alguns cientistas que nunca conseguiram clarear devidamente o conceito de transfísico.

O que se diz *metafísico* não é o que apenas escapa à gama sensível dos nossos meios de conhecimento, mas o que é de espécie outra que o que constitui a esfera de realidade dos factos físicos. Como vimos, ao estudar os conceitos universais, as abstracções de terceiro grau referem-se a outra *esfera de realidade* que não a dos factos físicos, que podem ser alcançados por uma abstracção de primeiro grau, no sentido em que foi examinado.

Assim se se fala numa realidade física, pode-se falar numa realidade metafísica. Resta, então, apenas sabermos o que se entende por *realidade*.

Ora, o conceito realidade vem de *res*, daí *realis*, que significa coisa. Se permanecermos na esquemática de nossa mera experiência, esta nos oferece dados, que são as coisas da nossa experiência. Que são essas coisas da nossa experiência? São positividades, algo ao qual não podemos recusar uma predicação positiva pelo menos. Ao nada recusamos qualquer predicação positiva. Quando nos referimos ao nada relativo (nada de automóvel, aqui) nos referimos à recusa da predicação de uma positividade daqui, neste lugar. Há, aí, a recusa de uma coisa, que é positiva. Dizemos, pois, que nada de automóvel é apenas um nada relativo, mas dizemos que a presença de automóvel, aqui, é absolutamente recusada, e a essa presença determinada dizemos que é absolutamente nada, que é ainda uma maneira relativa de nos referirmos ao nada. Dizemos que não há realidade alguma

da presença de um automóvel, aqui e agora. Portanto, o conceito de realidade está sempre exigindo uma positividade. É real, pois, o que é positivo.

Resta-nos, pois, ir agora ao exame do têrmo *positivo*. Que se entende por positivo? Entende-se por tal o que é *entitas* pelo menos (entidade). Ora, entidade é tudo quanto ao qual não podemos predicar o nada. E como entre ser e nada não há meio têrmo, como tivemos oportunidade de demonstrar apodìticamente na *Filosofia Concreta*, pois menos que ser é nada e mais que nada é ser, o que, ao qual não se pode predicar o nada, é alguma coisa, é uma entidade (*entitas*).

Neste caso, tem realidade tudo quanto é de certo modo positivo, tudo quanto de certo modo podemos dizer que é uma entidade; tudo quanto ao qual não podemos predicar o nada.

Neste caso, há tantas esferas de realidade, quantas esferas genéricas às quais não podemos predicar o nada.

Não podemos predicar o nada a um facto da nossa experiência física, como esta casa, êste livro.

Mas podemos, porém, predicar o nada a Don Quixote de la Mancha, que não é um ser físico, mas ficcional? Também não. Don Quixote pertence a uma esfera de realidade outra que a esfera de realidade à qual pertence esta casa, êste livro. Esta esfera é a física, e aquela é a ficcional. Don Quixote é uma realidade ficcional como esta casa é uma realidade física. Don Quixote distingue-se, pois, de Sancho Pança, não como dois sêres físicos, mas como dois sêres ficcionais. Neste caso, o que distingue dois sêres é o que se pode predicar de um e não do outro têrmo da comparação.

Se consideramos dois têrmos, dentro de uma esfera determinada, a distinção entre ambos será especìficamente da mesma esfera. Se ao distinguirmos dois sêres físicos e o que é predicável de um e não de outro é físico, a distinção é física. E como o que é distinguido é algo positivo, real, será uma distinção real-física.

Se tomamos dois têrmos do mundo físico e buscamos o que os distingue, e o que os distingue não é físico, mas metafísico (não é algo que a nossa mente alcança por uma abstracção de primeiro grau, mas de terceiro grau), então a distinção entre ambos é metafísica, porque os consideramos numa esfera outra que a física, na esfera metafísica, e a diferença será, portanto, metafísica, e será real-metafísica, se o que é distinto é algo ao qual não podemos predicar o nada.

Portanto, vê-se, aqui, se tomarmos os têrmos real e realidade no sentido em que os expusemos, a polêmica entre tomistas, escotistas e suarezistas toma outro rumo, e em vez de separá-los aproxima-os.

Vemos, desde logo, que o obstáculo estava apenas no modo de conceber a *realidade;* ou melhor, a fronteira que os separava desfaz-se desde logo.

Mas ainda mostraremos que era apenas aparente o que os separava. Senão vejamos:

Êste ente aqui na mesa, esta maçã, é o que é por algo pelo qual ela é o que ela é. Êsse algo algo é o que se chama a *forma*. Essa forma pode ser considerada ou no mero sentido aristotélico, ou no pitagórico-platônico de *logos* de proporcionalidade intrínseca da coisa, do *arithmós plethos* dessa totalidade, não importa. O que importa é aceitar, e todos aceitam, que há uma ordenação intrínseca das partes actuais constituintes dêste ente, pelo qual êle é o que é e não outra coisa, o que permite que lhe chamemos maçã, e não pera. Há, nessa maçã, uma proporcionalidade intrínseca que a faz ser o que é, de sua espécie (seu *logos*, sua forma, ou sua *morphê*, pouco importa). Até aí todos estão de acôrdo, Pitágoras, Platão Aristóteles e os escolásticos de tôdas as tendências. Se o que faz que êste objecto da nossa experiência seja uma maçã é a lei *(logos)* de proporcionalidade intrínseca, o *arithmós*, o número, pitagòricamente considerado, de sua totalidade, do seu conjunto, das partes componentes, intrìnsecamente harmonizadas, segundo a mesma normal, como são as expressões concretas do pensamento pitagórico-platônico, ou do meramente abstracto

de Aristóteles, o pelo qual *(quo)* a maçã é maçã, a *forma,* nada impede que todos estejam de acôrdo neste ponto: há, nesta coisa, intrìnsecamente nela, algo que a constitui como forma, como há, na combinação destas linhas, que são os limites desta mesa, uma figura geométrica, que é rectangular, uma lei *(logos),* a *forma* do rectângulo, um pelo qual *(quo)* é rectângulo e não uma circunferência.

Êsse *logos,* lei ou forma, se o quisermos classificar, chamaremos, todos, de tôdas as tendências, de *formalidade.* Ora, formalidade é um conceito que alcançamos por uma abstracção. A formalidade não é um ente da esfera física, mas da esfera eidética.

Se, como vimos, a distinção tem de ser tomada na esfera específica em que são tomados os têrmos, a distinção entre formalidades, portanto, só pode ser *formal.* E será real se fôr positiva, se não pudermos predicar-lhe o nada; será, então, *real-formal.*

Concordam todos que tais *logoi, formas* estão, de certo modo, nas coisas, pois o pelo qual *(quo)* esta maçã é maçã, *de certo modo* está nesta maçã. Mas o que está nela não é formalidade enquanto formalidade, mas, sim, o modo de disposição intrínseca, em suas proporcionalidades, do que constitui a coisa, o que faz que esta coisa seja maçã, a *forma in re* desta coisa, como a forma *in re* dêste rectângulo ou daquele círculo. Mas êste rectângulo é formado das linhas abstractamente consideradas, que compõem as tábuas desta mesa, que estão dispostas de um modo rectangular. E também de um modo rectangular estão as linhas daquele quadro na parede. Ambos sêres reproduzem, em suas linhas, a *forma do rectângulo,* a formalidade rectangular. E se de um momento para outro, no Cosmos, desaparecessem, deixassem de existir disposições físicas, que constituem rectângulos, a forma rectangular deixaria de ser. Poderíamos predicar-lhe que é nada? Fìsicamente poderíamos dizer que é nada. Mas poderíamos dizer o mesmo metafìsicamente? A forma do rectângulo, a *rectangularitas,* deixaria de ser positiva? Fìsicamente, não há quem discorde, mas metafìsicamente deixaria de ser? Não reproduz *de certo modo* êste rectângulo, formado pelas linhas desta mesa, a *rectangularitas?* Não está aí o aspecto fundamental e positivo da participação platônica *(metéxis)* e da imitação pitagórica *(mímesis)?* Não participa a figura desta mesa da rectangularidade?, perguntará um platônico. Não imita a figura desta mesa a rectangularidade? perguntará um pitagórico. E aquêle círculo, que notamos na roda daquele carro, não participa da circularidade? Não imita a circularidade? Esta roda e esta mesa distinguem-se fìsicamente, sem dúvida, e todos estão de acôrdo. Mas a rectangularidade, a circularidade e a esfericidade distinguem-se fìsicamente? Não; elas distinguem-se na esfera de realidade que têm, que é metafísica. São entidades metafísicas; portanto, a sua distinção é real-metafísica.

Se desaparecessem tôdas as maçãs e tôdas as macieiras do mundo, não teria mais positividade a forma da maçã? A forma *in re,* nas maçãs, não existiria, mas a forma da maçã, como formalidade, deixaria de ser, tornar-se-ia mero nada? Seria apenas um ente *nosso* de razão? Qual o escolástico que poderia afirmar tais coisas? Todos concordariam que tal aniquilamento absoluto é impossível. A forma do mamute não deixa de ser, porque não há mais mamutes, como não deixa de ser a forma do dinosauro. E antes de se darem maçãs, a forma desta era nada? Também não. Era alguma coisa contida na eminência omnipotencial do Ser Supremo, já o demonstramos na *Filosofia Concreta.*

Ora, a formalidade não é um mero nada, é uma *entitas,* é uma *realitas.* Portanto, a distinção *real-formal* é válida. E será para todos, tomistas, escotistas e suarezistas, se todos considerarem dêste modo os conceitos que analisamos acima, e a divergência entre êles, neste ponto, então perderia a razão de ser.

Mas resta ainda um ponto de divergência: é válida a distinção formal escotista *ex natura rei,* fora da nossa mente? Não se pode reduzi-la apenas a uma distinção de *razão cum fundamento in re,* como o querem os tomistas.

Se o têrmo real fôr considerado do modo que o fizemos, e não do modo que em geral é empregado pelos tomistas, essa reducção será válida. Mas, note-se, por sua vez, a *distinctio rationis*

cum fundamento in re será também tomada no sentido escotista. Neste caso, ambos os lados tendem na direcção um do outro, mas o resultado é diverso daquele que os tomistas antes consideravam, pois êstes se aproximariam mais de Duns Scot que os escotistas daqueles.

O que Scot postula com a distinção formal é que esta é real, que a circularidade distingue-se da esfericidade *realmente*, independentemente, e com antecedência de nossa mente. É que antes de o homem ser homem, de o homem pensar, independentemente do pensamento humano, as formalidades distinguem-se realmente (mas na esfera da realidade formal) umas das outras, que a omnipotência, enquanto formalidade, distingue-se real-formalmente da omnissapiência.

Tais formalidades, que nossa mente alcança por abstracções de terceiro grau, referem-se a uma realidade eidética. Elas apontam ao que é real na coisa; ou seja, que a realidade omnissapiencial do Ser Supremo é formalmente, e apenas formalmente, distinta da realidade omnipotencial do mesmo, sem que haja uma separação física entre ambos.

Quando êle diz que ela decorre *ex natura rei*, da natureza da coisa, quer dizer que, antecedentemente a nossa mente, independentemente da nossa mente, é uma realidade que se dá *extra mentis*.

Em face das demonstrações acima feitas, a posição escotista é apodítica, e só é válida se tomada dentro dos têrmos e dos significados que acima apontamos.

Mas o que cabe à problemática que ora examinamos, o que é tema dessa problemática é sabermos se é válida a afirmativa escotista de que a distinção entre acto e potência não é real física, mas, sim, a real-formal *ex natura rei*.

Em face do que demonstramos anteriormente e do que estamos examinando agora, a conclusão a que se chega é a seguinte, que alcançamos dentro das normas da filosofia concreta:

1) Não há separabilidade absoluta entre as entidades, mas apenas a que se refere à esfera de realidade em que são tomadas.

A separabilidade absoluta implicaria uma distinção absoluta em tôdas as esferas de realidade. Conseqüentemente, como decorrência das demonstrações já feitas, a distinção absoluta é impossível e, *a fortiori*, a distinção relativa é necessàriamente a única que se pode dar entre entidades.

2) Acto e potência, tomados na esfera física, não são realidades físicas. Quando se diz que o acto pode dar-se sem a potência passiva pelo menos, já que não pode dar-se sem a potência activa, pergunta-se em que esfera de realidade se dá essa distinção?

Para responder-se a essa pergunta será mister fazer as seguintes análises:

a) demonstramos já que acto e potência são princípios do ser;

b) o acto puro não exclui absolutamente a potência passiva, porque haveria rupturas no ser. O acto puro não é eivado de potência passiva; ou seja, não é êle em si mesmo, potência passiva, pois o acto puro do Ser Supremo é isento de tôda e qualquer mancha de passividade, como apoditicamente já o demonstramos. Mas, tomado ontològicamente, o Ser Supremo ao excluir de si mesmo a potência passiva (ou seja, da qual sua essência-existencial) não exclui absolutamente a potência passiva objectiva (não a subjectiva), porque esta está contida na eminência da sua omnipotencialidade, como já demonstramos.

No exame do Meon, mostramos de modo apodítico que a omnipotência do Ser Supremo exige a objectividade do Meon, não realidade em si do mesmo, que não a tem, pois o Meon *não é*, mas apenas por referência à omnipotencialidade do Ser Supremo. Conseqüentemente, a potência objectiva do Meon não poderia dar-se separadamente de modo absoluto do Ser Supremo. Poderia dar-se a potencialidade passiva de um ser finito separadamente do mesmo? Poderia dar-se fisicamente separada daquele? Se pudesse dar-se, estaria justificada a distinção real, no sentido dos tomistas. Se não, esta não pode ser considerada do modo como o fazem os tomistas, e não Tomás de Aquino, pois êste nunca, de modo expresso, em sua obra de maturidade, afirmou tal coisa.

Não nos cabe agora discutir êste ponto de exegese, pois apenas queremos nos referir ao modo como os tomistas concebem êste ponto, e não pròpriamente Tomás de Aquino. Se provarmos que não há procedência na tese tomista, no modo como é ela expressada pelos seus intérpretes, não significa tal coisa que afirmemos que o aquinatense errou. Ao contrário, estamos certos que êle não errou, mas erraram muitos tomistas, quando não consideraram devidamente o verdadeiro sentido da distinção escotista, cuja refutação foi fundada num *petitio principii*.

Em nenhum ser finito a sua potencialidade passiva pode dar-se separadamente do mesmo na esfera da realidade física. Não é a potência um modo de ser da esfera de realidade física, mas da esfera de realidade metafísica; conseqüentemente, a distinção entre ela e o acto só poderá dar-se na mesma esfera.

Neste caso perguntar-se-á: acto e potência são, pois, e apenas, entidades metafísicas? Enquanto tais, responde-se que são.

Considerem-se bem as dificuldades encontradas nos filósofos modernos ao tratarem de acto e potência. Onde surgem essas dificuldades? Surgem ao buscarem, na esfera física, o acto e a potência enquanto tais. Que há coisas em acto é evidente, que o acto precede ontològicamente à potência é evidente também. Mas que o acto seja algo destacável da potência, algo que se pudesse colocar aqui, e a potência ali, algo separável dêste modo, não. E por não poderem compreender de outro modo, era natural que muitos filósofos modernos terminassem por colocar de lado o tema de acto e potência, e procurar por outros roteiros a solução dos problemas filosóficos que lhes surgiam aos olhos.

Acto é uma formalidade, então? A pergunta não é descabida, pois se admitirmos que a distinção entre acto e potência é apenas a real-formal, teremos de dizer que acto e potência são meras formalidades, e apenas formalidades. Neste caso, o acto seria o acto de uma forma; a potência, o acto de outra forma. E êsse acto seria, por sua vez, o acto de outra forma, a forma do acto que actualiza o acto, e não teríamos mais fim.

Mas acto e potência não são formalidades, mas princípios *de* ser (1), como demonstramos. Um é a pura tensão do ser vertido sôbre si mesmo; a outra, a determinabilidade activa ou passiva dêsse ser. Um é a positividade auto-afirmada e a outra é a positividade determinável, que é afirmada por aquela.

Então a que esfera pertencem acto e potência se não pertencem, enquanto tais, à esfera física? Pertencem à esfera das formalidades?

A resposta é, pois, a seguinte: pertencem a tôdas as esferas de realidade e não a uma esfera, pois são princípios do ser.

O que perguntamos, porém, não é a natureza de tais entidades, mas a distinção entre elas. Não podemos dizer que é uma mera distinção real-física, não podemos dizer que é uma mera distinção de razão. Será, então, a distinção *formal ex natura rei dos escotistas,* a distinção que há entre êles? O que é mister considerar aqui é o que segue:

c) os escotistas negam a distinção real-física entre acto e potência, porque não há separabilidade física entre ambos. E afirmam que são distintos apenas formalmente *ex natura rei*. Que querem dizer com tais palavras? Querem dizer que a separabilidade entre ambas, não podendo ser a física, não é também a meramente de razão. São distintos com antecedência de nossa mente. Como a outra distinção, que aceitam, é a formal, dizem, então, que formalmente são distintos formalmente.

Ora, como vimos, acto e potência não pertencem apenas a uma esfera de realidade, mas a tôdas as esferas. Neste caso, a distinção entre ambos será proporcionada a cada esfera. Onde tomemos acto e potência fisicamente, serão distintos fisicamente, onde os tomemos metafisicamente, serão distintos metafisicamente. Mas essa solução satisfaz? Vejamos:

---

(1) Não se deve confundir acto e potência enquanto princípios de ser (e não do ser) com acto e potência enquanto espécies do accidente da qualidade, como é vulgar fazer-se. Nessa confusão está a origem de muitos erros no aristotelismo e na escolástica.

d) Distintos *et res et res* (*no contexto beta*) não podem ser como entes físicos, pois jamais poderiam ser separados fisicamente. Meramente de razão também não podem ser, pois se dão realmente também nas coisas. A distinção formal não é meramente de razão, porque as formalidades se dão *antes* das coisas, e certo estava Aristóteles ao dizer que a forma era o *to ti en enai*, o ser que era, porque, realmente, a forma era antes do ontos ser o que é. A distinção entre as formas só pode ser formal. Ora, tal distinção é real. Portanto, a realidade não é apenas a física, e a esfera real-metafísica dos escotistas está perfeitamente justificada. Mas, acto e potência não são formas, pois não são *logoi* de proporcionalidade intrínseca de uma coisa, e pelo qual a coisa é o que ela é *(quo)*.

São princípios do ser, como mostramos. Nesse caso, a distinção que há entre êles não pode ser a física, porque esta realidade é ontològicamente subordinada à ordem do ser. A ordem superior à física é a metafísica. Conseqüentemente, a distinção só pode ser real-metafísica. E a essa distinção é que os escotistas chamam de real-formal, ou *distinctio formalis ex natura rei*.

Para a filosofia concreta, a polêmica surgida entre tomistas, escotistas e suarezistas encontra, dêsse modo, uma solução, e as positividades de cada sector passam a ser consideradas. Estaríamos, então, em face de outro tipo de distinção não considerada pelos escolásticos. Na verdade, sim. Não se trata, aqui, de multiplicar os sêres, quando se aceita como norma *entia non sunt multiplicanda* (os entes não se devem multiplicar), mas tal adágio é de máxima validez, quando essa multiplicação não é justificada, o que não é o caso.

O realismo moderado, para salvar-se, tem de admitir a distinção formal. Neste ponto, os escotistas têm tôda a razão.

Mas que espécie de distinção encontraríamos aqui, se nenhuma das propostas satisfaz?

Na verdade, acto e potência são distintos por distinção de razão *cum fundamento in re* pelos tomistas, não são, porém, apenas distintos dêsse modo.

São também distintos por distinção formal *ex natura rei* pelos motivos expostos, como o pretendem os escotistas; não, porém, apenas distintos dêsse modo.

São distintos na ordem do ser, real-metafìsicamente distintos, porque são princípios do ser, porque o que é acto pode activamente ser o que é, e o que pode activamente ser o que é pode actualizar (potência activa), não só a si mesmo ao verter-se a si mesmo, mas o que proporcionadamente à sua essência-existencial pode realizar. A potência passiva, a determinabilidade passiva dos entes finitos, é proporcionada à determinabilidade positiva do acto, porque como poderia êste determinar sem o determinável, sem que algo seja determinável? Como poderia o seu poder determinar se não houvesse uma possibilidade passiva para ser determinada. Não deixaria automàticamente de ser, não perderia todo o seu poder a potência activa que não encontra proporcionadamente uma potência passiva capaz de ser determinada? A potência passiva do ser finito é a capacidade de determinabilidade que êste tem em si, ou em outro ser finito. Mas a determinabilidade passiva em relação ao Ser Supremo é o Meon; ou seja, a possibilidade activa do Ser Supremo de criar simultâneamente ao determinar o determinável. Razão, e profunda, tinha Tomás de Aquino, ao meditar sôbre as palavras de Santo Agostinho ao afirmar que o acto criador é, simultâneamente, criador do acto determinante e da potência determinável.

São essas as razões inequívocas e apoditicamente fundadas, que nos levam a afirmar que a distinção entre acto e potência não é a real-física, nem a de mera razão, mas a *real-metafísica*.

Não esqueçamos que dois sêres físicos são distintos fìsicamente no que têm de físico. Mas acto e potência são princípios de todo ser, e inclusive do ser físico. Sua distinção ultrapassa, pois, a mera esfera da realidade física. É também transfísica, é metafísica.

É esta a solução que ao problema oferece a *filosofia concreta*.

DA NATUREZA E DA LIMITAÇÃO DO ACTO E DA POTÊNCIA

Pelas demonstrações feitas, a *natureza* do acto e da potência, como princípios do ontos, revela-se pela *capacidade*, pela *aptidão* do ser em determinar (potência activa) e em ser determinado (potência passiva), e na tensão pura do seu ser (acto). A composição de acto-potência indica não a composição de duas entidades fisicamente distintas, mas de dois princípios do ontos.

Se alguma coisa produz alguma coisa, o produzido tem de ser, de certo modo, seu contrário, outro *(aliud)*. Se produzir o mesmo *(idem)* identificar-se-ia consigo mesmo, ou, então, realizaria outro especìficamente idêntico a si mesmo, embora numèricamente distinto. Neste caso, êsse outro seria singularmente e, em sua heceidade, o primeiro.

Vimos que, quanto ao Ser Supremo, pela sua necessária unicidade, tal é impossível. Se é um ser finito, é mister haver uma potência determinável para receber a nova forma, porque todo ser finito é composto, pelo menos, de uma forma; ou seja, de um *logos* de proporcionalidade intrínseca, de um pelo qual *(quo)* é o que é, e não outro.

Produzir a si mesmo é absurdo, pois é mister outro prèviamente para que algo seja informado. As formas subsistentes, de que trataram os platônicos e os escolásticos, são, pelo menos, compostos de acto e potência, pois do contrário seriam acto puro. O acto puro do Ser Supremo é a infinita omnipotencialidade activa de realizar tudo quanto é realizável (o que não contradiz o ser).

O acto, tomado em si, e a potência, também tomada em si, não têm forma (são informais). A forma surge da relação de actualidade e potencialidade, cuja proporcionalidade intrínseca dá o carácter específico da forma. Se a forma actualiza o ente, não é ela de per si a forma, mas apenas a actualização dêste ser especìficamente êste. Dêste modo, evitam-se as dificuldades que os escolásticos depararam ao identificar muitos o acto com a forma e

a potência com a matéria. A matéria é, assim, a potência do ser já formado, quando apto a receber determinações formais e a forma é a actualidade específica (eidética, não noética) do ente, que revela a proporcionalidade intrínseca do mesmo em sua oposição acto e potência, entre determinação actual e determinabilidade. A primeira acusa a negação da determinação, e a segunda a oposição das possibilidades contraditórias, próprias de um ser limitado por determinações, como vimos.

Portanto, a natureza do acto e da potência é principal do ser finito, e não componentes isolados, que realizassem uma *mixis* (mistura).

No livro VIII da *Metafísica*, Aristóteles dizia que as espécies das coisas são como os números, que se diversificam pela simples acição de um a outro. No livro X diz que a primeira contrariedade é privação e hábito.

Em todo ser finito há uma proporcionalidade de acto e potência, a qual indica a variedade das espécies em analogia com os números.

Sendo o ser produzido *outro* que o produtor, na criação a criatura é outra que o criador; é-lhe oposta. Essa oposicionalidade é revelada pela privição perfectiva, pois é de um grau perfectivo (actualidade) contido na eminência da omnipotencialidade do Ser Supremo. Êsse grau perfectivo, além de apontar a privação, aponta também o que tem (hábito), que é de sua actualidade determinada.

A forma, que para os pitagóricos poderia expressar-se pelo *arithmós*, significava que sua variabilidade era como a dos números, segundo a proporcionalidade entre privação e hábito, entre presença e ausência de perfectibilidade. Acto e potência, assim, indicam os graus de perfectibilidade *aritmica* dos entes finitos, cujo *logos* é a *forma*.

Acto e potência, quanto à sua natureza, são os graus de perfectibilidade dos entes na gradação da proporcionalidade intrínseca da presença e da ausência da perfeição (actualizada, virtualizada ou meramente possível).

Com essa compreensão, realizada pela filosofia concreta, as dificuldades, que constituíram a grande problemática da filosofia medieval, encontra uma solução que abre caminho a novas análises.

Quanto à limitação, temos a dizer o que segue:

A limitação da potência pelo acto é matéria pacífica para a filosofia positiva.

E apodìticamente é evidente, porque actualizada uma possibilidade, as contradições possíveis passam para o epimetéico e não se actualizam mais. Potencialmente, tudo pode ser actualizado ou não; actualizada uma, a possibilidade contraditória passa para o epimetéico. Neste caso, é evidente, pois, que o acto limita a potência. E não só em referência às possibilidades contraditórias, mas às possibilidades em geral, pois actualizada uma, as demais decorrentes das actualizações possíveis anteriores passam para o epimetéico, como o homem adulto não pode mais actualizar as possibilidades que tinha quando jovem, e que não foram actualizadas, senão aquelas que são ainda passíveis de actualização. Não pode, pois, pairar dúvida quanto à limitação da potência pelo acto.

Quanto à limitação do acto pela potência, estamos em matéria não pacífica. Ora, a limitação exige um limitante, uma causa eficiente que a faça, e uma causa eficiente, enquanto tal, deve estar em acto. Conseqüentemente, a potência, sendo não-activa, não poderia delimitar o acto. Êste só poderia ser limitado por si mesmo, ou seja actuar dentro dos limites de sua perfectibilidade.

Contudo, é evidente pela experiência que o acto delimitador delimita na proporção também da capacidade de delimitação do delimitado; ou seja, do delimitável dêste. Assim, uma fôrma dará resultados diferentes se a matéria usada fôr diferente. A forma de um vaso com inscrustações será distinta se a matéria fôr barro, ouro, gêsso, etc. Contudo, é preciso não esquecer que a matéria relaciona-se à forma como a potência ao acto. Estamos em face de uma analogia de proporcionalidade intrínseca.

A matéria é potencial, é potência passiva para receber determinações formais, mas é a matéria de alguma coisa. Só a ma-

téria prima, enquanto tal, seria apta a determinações pelo acto sem limitá-lo. Mas já estaríamos invadindo o campo de análise da matéria que não cabe aqui discutir, e que é tema de outro trabalho, inclusive a sua problemática.

A potência é, tomada ontològicamente, capacidade de, aptidão para... E pode ser activa e passiva, e proporcionadamente será essa aptidão ou capacidade. A potência, tomada ontològicamente, é apta a tôdas as determinações proporcionadas à eminência omnipotencial do Ser Supremo. Contudo, não o é a tôda a eminência formal do acto finito, porque êste, limitado, não vence totalmente a resistência da potência, porque esta é a potência de alguma coisa. Não se pode confundir o Meon com a potência e muito menos com a potência finita, funcionalmente desta ou daquela coisa. Esta potência híbrida de virtualidade e actualidade, porque é a potência de um ser em acto, é delimitada já por êste e, portanto, apta a limitar o novo acto que tenda a delimitá-la. Há como uma decorrência natural da própria natureza da potência finita, uma capacidade de limitação, porque esta não é potência pura, apenas e simplesmente potência.

Todo ser finito em acto, vimos, é potencialmente activo e potencialmente passivo. Sua potencialidade activa é proporcionada à natureza. Conseqüentemente, a sua potência passiva também é proporcionada à sua natureza. Decorre, òbviamente daí que um acto, outro que êle, que o determine, encontra a resistência natural da aptitudinalidade potencial passiva, proporcionada à natureza do primeiro e à actuação do segundo, que decorre da natureza dêste, exerce-se nos limites determináveis do primeiro.

Se sua capacidade de actuação é *x*, só actuará sôbre a potência do outro ser na proporcionalidade actuável dêste para com aquêle. Tal não implica que o primeiro perca em possibilidade activa em si, mas perde em possibilidade activa em função do ser actuável. A delimitação do acto, portanto, é não acção dêste. Ora, ao estudarmos as modais, vimos que a acção pertence ao actuado e não ao actuante. É ela absolutamente inherente ao actuado, porque é uma modal. A delimitação, pois, se dá na acção. Assim

um mestre dá às suas instruções aos discípulos, mas a acção de instruir é proporcionada a êstes. Neste caso, poder-se-ia dizer que o acto, tomado em si, em sua especificidade, é infinito? De certo modo, sim; de certo modo, não. Tomado em sua capacidade de actuar, é proporcionado à natureza do ser actuante, e será finito se êste é finito, e infinito se êste é infinito. Em função da actuabilidade do actuante, é finita a acção que neste é realizado. Em relação a êste o acto, como actuante, tomado em sua especificidade, é infinito, porque é plenamente êle mesmo no momento histórico de sua actuação. A finitude de sua capacidade de actuar é dada pela sua natureza, mas ao actuar actua infinitamente a sua capacidade específica de actuar. Neste caso, em relação a essa capacidade, a finitude está na actuação inherente ao actuado.

Só o ser infinito (o Ser Supremo) é infinitamente activo em sua capacidade de actuar. Ao actuar em si mesmo é infinitamente activo, e infinita é a sua actuação, como se pode ver nas processões intrínsecas, já estudadas na parte sintética da *Filosofia Concreta*, cuja apoditicidade demonstramos devidamente. Mas ao actuar fora de si, sua capacidade de actuar é infinita, mas o actuado, o realizado, é *outro* que êle, oposto a êle, contrário a êle, finito, portanto. Essa actuação, que pertence ao ser finito, inherente a êste, é finita. O acto criador não é limitado pela criação, nem pela potencialidade criável, porque esta ainda não é acto. O criador cria num actuar infinito. A finitude é da criatura, que é especificamente deficiente, misto de ser e de não-ser, como vimos.

Portanto, pode-se falar numa limitação do acto finito pela potência, nos têrmos que acima expomos e nos limites que acima determinamos.

Considerando como o fazemos, a polêmica neste ponto encontra uma solução que permite conciliar as partes em controvérsia, sem necessàriamente exigir a refutação das posições tomadas, porque tôdas têm fundamentos positivos em suas afirmações, apenas erram quando negam as positividades das posições adversas.

Muita razão tínhamos em distinguir acto e potência (*enérgeia* e *dynamis*), propondo distinguir tais conceitos, dando-lhes novos conteúdos. Não queremos com isso construir palavras novas para explicar as mesmas coisas. A *Filosofia Concreta* não parte primeiramente do conceito para depois dar-lhe o conteúdo. Ao achar um novo conteúdo, busca o têrmo que melhor lhe corresponda. A busca do têrmo segue, nessa filosofia, essa direcção.

Mais adiante justificaremos ainda as nossas afirmativas.

DA MULTIPLICIDADE E DA UNIDADE DO ACTO

O acto não multiplica a si mesmo, é evidente. Para que tal aconteça, ou para que surjam sêres actuais, com a mesma espécie, é mister a recepção do acto na potência passiva, numa potência subjectiva real. Esta é a tese comumente aceita, como já vimos.

Ao analisarmos a crítica escotista à posição tomista, mostramos o verdadeiro terror que se apossa de muitos filósofos de caírem no platonismo; ou melhor, na maneira viciosa de considerar a doutrina platônica.

O que se multiplica é a informação da essência (da forma, como *logos* de proporcionalidade intrínseca) na potência subjectiva real. Mas o *logos* é sempre o mesmo, em seu *arithmós* variante e invariante, em seu *arithmós tónos* (tensional).

A multiplicação dos sêres (da mesma espécie, é lógico) deve-se à potência subjectiva real informada pelo factor de universalidade, que é a forma, o *logos* de proporcionalidade intrínseca. É dêste modo que o acto se multiplica.

Quanto à unidade do acto, o que mais interessa tratar, depois do exame que fizemos da oposição escotista e das restrições tomistas, está, precisamente, em considerar se dois entes em acto podem realizar um ser *unum per se*, em acto. A doutrina tensional afirma categòricamente essa possibilidade, negada pelos

tomistas, e aceita pelos escotistas. Mas o que desejamos aqui é estabelecer, de modo apodítico, a justificação da tese tensional, que é também a da *filosofia concreta*. Mostramos, na passagem anterior, que o exame cuidadoso desta tese exige a explanação plena da teoria tensional, o que não é possível fazermos aqui.

Mas desde que concebemos um ser em acto, como um ser formalmente constituído, e considerando a forma como o *logos* de proporcionalidade intrínseca, não é difícil admitir e compreender que vários sêres em acto, formando um *arithmós plethos*, possam alcançar a um *arithmós tónos* (tensional), que lhe dê uma unidade nova, um *arithmós orthikós*, de ordem. Há muitas unidades de tal espécie, e também as aceitam os tomistas.

A divergência está, porém, em admitir uma unidade *simpliciter, unum per se*, sem a virtualização dos componentes em acto. A tese escotista afirma que os componentes se dão em acto, formando uma unidade de simplicidade. Ora, tal unidade implica a virtualização da actualidade dos componentes, afirma o tomismo, pois do contrário haveria dois ou mais componente distintos, o que impediria a simplicidade da nova totalidade. Neste caso, perguntar-se-ia se numa tensão social, como a que se dá entre marido e mulher, que espécie de unidade se encontraria aí. Negam os tomistas que haja uma unidade *simpliciter*. Contudo, poderíamos perguntar: se nos casos em que há vários elementos em acto, formando uma nova unidade, é mister que essa nova unidade seja *simpliciter* de modo absoluto? Se assim afirmar-se não se está necessàriamente declarando que os elementos componentes em acto virtualizam-se na totalidade? Não haveria aí uma perfeita contradição, na qual se afirma e se nega sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo a mesma coisa?

Se realmente fôsse essa a afirmação dos escotistas a contradição era manifesta. Mas, pròpriamente, não é isso o que êles dizem, nem nós, neste ponto, com êles. O que dizemos é que há uma espécie de totalidade simples, formando um acto só, sob determinado aspecto, que é constituída por componentes em acto, que, sob outro aspecto, estão em virtualidade. Não perdem total-

mente a sua actualidade específica ao comporem uma nova unidade. Apenas a possibilidade que têm de comporem novas unidades pode realizar-se sob um aspecto específico distinto do que possuem como indivíduos especìficamente distintos.

Assim cada planêta do nosso sistema solar, em acto, forma com os outros, e o Sol, *unum per se*, sob certo aspecto, ou seja, uma tensão, uma coerência, formalmente distinta de outras, sem que os elementos componentes, sob outro aspecto, deixem de ser o que são. A tensão (*tónos*) dá-se quando há uma unidade formada da totalidade que coacta os elementos componentes em acto específico distinto do todo, mas que se analogam num funcionar obediente à normal dada pela totalidade, que é a harmonia das partes em relação ao todo. Assim as células de um tecido são individualmente de formas distintas que o tecido, e em acto, mas o seu funcionar obedece a uma normal dada pela totalidade que as analoga e as harmoniza, portanto, formando essa totalidade *unum per se*, especificamente outro, cujo interêsse totalizante domina as acções particulares dos componentes que actuam de certo modo obedientes a essa normal da totalidade.

DA PASSAGEM DA POTÊNCIA AO ACTO

No estudo que fizemos da polêmica entre tomistas e escotistas em tôrno da passagem da potência ao acto, examinamos a possibilidade de algo ser produzido por causas intrínsecas. Como esta é matéria que pode envolver-nos em contradições e absurdos, é mister um exame cuidadoso.

É uma tese exposta por Duns Scot em *De Primo Principio* que um efeito só pode ser produzido por causas extrínsecas ao mesmo, pois nada pode ser produzido por causas intrínsecas. Realmente, para que um efeito seja produzido, é mister considerar um produtor, um produto e uma produção, ou seja um produtor que produz um produzido. O efeito está incluso neste caso. Ora, o produtor está para o produto numa relação de anterioridade e posterioridade. Se o produto fôsse capaz de ser

realizado por causas intrínsecas, êle existiria antes de existir, o que é absurdo e contraditório, pois estaríamos afirmando que é produzido o que já é, antes da produção.

Mas, o que deseja evidenciar a análise escotista não é uma contradição à tese de Scot, porque ela não afirma que o efeito é produzido por causas intrínsecas. O que, na verdade afirma é que o efeito é produzido por causas extrínsecas a êle, mas podem ser intrínsecas à parte actual da actualidade. Ou seja, um ser em acto é um misto de actualidade, virtualidade, potencialidade e privação. Consideram-se intrínsecas as causas que são constituintes da natureza de uma coisa. Afirmar-se, pois, que estas possam dar surgimento a efeitos, ou seja, a de serem capazes de produzir, na parte subjectiva passiva real, que constitui a sua natureza, determinações, efeitos, tal não implica nenhuma contradição, porque não se está afirmando que a causa é intrínseca ao efeito, mas à totalidade que é capaz, pela sua parte activa, de realizar um efeito. Neste caso, em relação ao efeito, a causa que o realiza, pertencente à totalidade, é intrínseca a esta, mas é extrínseca àquele.

O que o escotismo afirma, portanto, é a capacidade de realizar um ser por causas intrínsecas, sem desprezar a cooperação das causas extrínsecas, algo que é actualizável, determinável em si mesmo. É o que se evidencia na demonstração escotista, e se pusermos o problema nos têrmos que apontamos, a divergência entre tomistas e escotistas desaparece, e pode surgir um ponto de conciliação evidente, sem necessidade de negar as positividades de ambas posições.

COMENTARIOS FINAIS

Na esquemática mais profunda do psiquismo humano não podemos deixar de considerar, como fazemos em *"Sabedoria dos Esquemas"*, que é um tratado de Esquematologia Concreta, a demorada sendimentação dos esquemas arcaicos do ser humano, cuja influência gestadora vem das raízes físico-químicas, biológicas e fisiológicas do ser humano (sua parte animal) e dos que constituem pròpriamente a parte psíquica (fundados naqueles), que constituem os esquemas do sensório-motriz (da sensibilidade geral), que servem de fundamento, por sua vez, aos esquemas pròpriamente afectivos, e os operatórios da racionalidade humana, como o mostramos naquela obra.

A presença de tais esquemas, acompanhados ainda com os referentes às sedimentações arcaicas do homem, em suas fases de colector, de caçador, de agricultor, de pastor e até a moderna, de industrial, que estructuram novas unidades esquemáticas, novas estructuras esquemáticas sistemáticas e constelações gerais, é inegável na actuação intelectual superior do ser humano.

Se considerarmos numa rápida análise o sentido da evidenciação da certeza, poderíamos estabelecer estágios diversos, tais como:

a) uma evidenciação primária sensível, dada pelo tacto e pela visão, uma certeza táctil e uma certeza óptica, combinadas;

b) uma evidenciação primária afectiva, certeza interior vivencial;

c) uma certeza operatória, racional, ilativamente deduzida da comparação dos esquemas racionais.

A primeira evidenciação é infantil; a segunda, juvenil; a terceira, do estágio adulto. A primeira é própria da concreção infantil; a segunda da concreção juvenil, à terceira, da concreção do homem adulto. A primeira refere-se à fase do colector e do caçador; a segunda à do agricultor e do domesticador (pastor); a tecrceira da era industrial, da civilização, do homem das cidades.

A primeira funda-se em intuições sensíveis, em esquemas da experiência, de primeiro grau (de abstracções de primeiro grau); a segunda, de intuições afectivas, de esquemas da experiência afectiva, de primeiro grau (abstracções de primeiro grau); a terceira, de esquemas operatórios, de segundo grau (de abstracções

de segundo grau, abstracções da matemática) e de esquemas de terceiro grau (de abstracções de terceiro grau, próprios da Metafísica).

Há um filosofar infantil, como há um juvenil, em que os conceitos abstractos são apenas projecções dos esquemas da concreção infantil e juvenil, como o notamos nos hindus e nos gregos do período jônico. A esquemática filosófica do segundo grau surge com Tales, na Grécia, que se pode considerar ainda um filosofar juvenil em direcção ao adulto, pois é só com Pitágoras, na Grécia, que surge um filosofar genuinamente de segundo grau da abstracção para o terceiro grau (das abstracções da matemática às abstracções da Metafísica). Ora, é aí que realmente a Filosofia começa a penetrar no campo do eidético e passa a separar-se do antropológico, com origem em esquemas afectivos. Aristóteles, por exemplo, é um filósofo que fica entre Tales e Pitágoras, embora cronològicamente seja posterior a êste último. Seu filosofar é ainda fundado nos esquemas infantis e juvenis (empirismo), mas já abrange os esquemas operatórios (da racionalidade). É por isso um filósofo empirista racionalista. A escolástica, profundamente influída pela filosofia aristotélica, não se afastou da linha traçada e do âmbito que a esquemática própria dêsses períodos teria de dar, sem que tal afirmativa negue validez e concreção ao pensamento medieval.

Mas, pode-se afirmar com segurança, que o grande salto na filosofia, na filosofia genuinamente ocidental, dá-se com Duns Scot, ao valorizar os esquemas operatórios, ao tratar eidèticamente da filosofia, esforçando-se por libertar-se da esquemática noológica, meramente antropológica. Em seu *De Primo Principio* não é o homem que filosofa com os esquemas antropológicos, mas busca-se aí alcançar a máxima eideticidade dos conceitos, o que, depois, realizamos na Filosofia Concreta. Para alcançar a apoditicidade desejada e não a evidenciação experimental (que ainda pertence à ciência, que está dominada pela esquemática infantil e juvenil) só poderia realizar-se pela descoberta da eideticidade e da pureza esquemática de terceiro grau da abstracção.

Os hindus construíram conceitos filosóficos em bases religiosas, com abstracções de primeiro grau. *Maya, dharma, sânkhara* são conceitos fundados nas abstracções de primeiro grau. O hindu não define *maya*, dá apenas uma vivência de maya. O devir é *maya*, as coisas do devir são *maya*, isto que acontece é *maya*, etc. Não nos dá o esquema operatório de terceiro grau, despojado de facticidade de *maya*, o esquema eidético puro de *maya*. Por essa razão a sua filosofia nunca conseguiu ascender além do âmbito da religião, e com esta está sempre confundida. Não desejamos afirmar haver aqui um abismo insondável ou inultrapassável entre a religião e a filosofia, o que seria dar à nossa posição uma atitude que contrariaria frontalmente a sua posição concreta. Seria, então, negá-la. Como o mostramos em "Filosofia Concreta", a concreção que buscamos é a de terceiro grau, que inclui as outras, à qual as outras estão ontològicamente submetidas. A Religião não é totalmente separada por nós da Filosofia nem da Ciência. Contudo, ela não está incorporada à Ciência nem à Filosofia, como freqüentemente são concebidas. Ela concreciona-se no especular humano, matético, como mostramos.

A evidência pelas fases de fundamento infantil e juvenil é a que é dada pela experimentação sensível e pela afectiva; a primeira exige uma adequação aos esquemas sensíveis, ou às abstracções de primeiro grau, fundadas nestes, como seja a adequação dos esquemas à coisa, como é a verdade lógica aristotélica, ou a ontológica, que é a adequação da coisa ao esquema *(adaequatio intellectus et rei e adequatio rei et intellectus)*. A evidência infantil é empirista; a juvenil é empirista e afectiva, e a potência é a garantia da verdade. Mas a evidência, buscada na terceira fase, é a eidética, é a do esquema eidético ao esquema eidético, é a do *intelecto com o intelecto*. A primeira é própria do que se cinge apenas ao campo da ciência experimental, do positivista. A do segundo é empirista também, mas atinge ao matemático, à evidência das medidas e dos números, segundo a redução à evidência quantitativa, enquanto a primeira é de evidenciação qualitativa. Só a terceira alcança a eideticidade desejada; é a que ultrapassa a accidentalidade, e busca não a *adeaquatio* de termos genèricamente

diversos, mas genèricamente idênticos, embora especificamente distintos.

Aqui a verdade não é só adequação, é também descoberta, desvelamento, criação.

A adequação é esquemàticamente própria do colector e do caçador e surge da comparação, do acto primitivo de comparar coisas para destacar as semelhanças ou as diferenças. A verdade pitagórica platônica é a *alétheia*, a des-esquecida, a que tínhamos, e se revela a nós, a que vem a ser *re-lembrada*, porque virtualmente já a contínhamos. A descoberta da verdade é a revelação do que *esquecêramos*, e que havíamos perdido a memória do próprio esquecimento, como é expressada na simbólica platônica. Esta verdade não é uma adequação, é o que já é nas coisas, o que já está dado de todo sempre, que sùbitamente se revela a nós. Ela nos convence de sua exactidão por si mesma, como súbito clarear de algo que não nos é estranho. É a que surge da análise dialéctico-concreta dos conteúdos eidéticos, como a vemos surgir na "Filosofia Concreta", como a vemos surgir na análise do conceito de Direito, em suma, nos diversos exemplos que oferecemos em nossos trabalhos.

A verdade que pertence a êsse grau da abstracção não é uma adequação, é a actualização do que está virtualmente contido na verdade de um juízo. Kant poderia, fundando-se na adequação, chegar, com alguma base, a negar a validez dos nossos conhecimentos, e cair no agnosticismo que o abismou. Jamais poderia chegar a tanto se tivesse de leve percebido que há verdades virtualizadas ao espírito humano e que a análise dialéctica pode desvelar. Essa possibilidade não foi considerada por êle e é essa a razão principal de ter caído nos erros que caiu.

Não se nega valor à verdade de adequação. Apenas afirmamos que não é apenas essa que se pode estabelecer. À verdade de experiência, à de vivência, à de patência e à de adequação, há, ainda, a verdade que se revela pelo desvelamento da análise dialéctica de um juízo, que nos dá, a pouco e pouco, uma sequência de juízos correlatos, rigorosamente válidos em relação ao primeiro.

Volvendo, pois, ao tema que tratamos anteriormente, pode-se dizer o seguinte:

Aristóteles busca uma evidenciação empírico-racionalista, como também em parte a busca Tomás de Aquino, e mais acentuadamente os tomistas. Fazemos essa distinção porque Tomás de Aquino, graças à grande influência que nêle exerceu Platão, que foi por êle entendido e interpretado mais fielmente que muitos outros seguidores do chamado platonismo, tem muito mais pontos de contacto com o que há de positivo e concreto em Duns Scot do que em relação aos discípulos dêste, que, como os discípulos daquele, salvo naturalmente honrosas excepções, criaram mais motivos de controvérsia e de disputa e de separação, do que de aproximação e de conciliação, como era possível entre ambos.

Suarez segue ainda essa linha, e em muitos pontos discordou de Tomás de Aquino, contribuindo com notáveis análises e razões, que servem para fortalecer ainda mais a escolástica.

Se se considerassem com espírito de justiça e com isenção de ânimo, as obstinações próprias da escola, que levam a separar o que deveria estar unido, e que impedem essa união, teríamos conquistado uma unidade maior na escolástica, e evitado tantas controvérsias, que só serviram de razões aos inimigos dos medievalistas para levarem a filosofia moderna ao estado de caos em que se encontra, eivada irremediàvelmente de erros e confusões, que já custaram muitas lágrimas, muito sangue e vidas à humanidade.

Scot inaugura uma nova fase ao procurar, na obra que citamos, pôr a filosofia em esquemas de pura eideticidade, cuja validez apodítica assegura uma firmeza que nos permite afirmar que qualquer experiência posterior, de carácter científico, só poderá comprová-la. Dêsse modo, a Filosofia alcançará uma situação de tal firmeza e solidez, que permitirá anteceder com segurança as conquistas da experiência futura, e poderá afirmar, sem perigo de êrro, que as comprovações experimentais futuras só poderão contribuir com exemplos em favor das teses apodìticamente demonstradas, e de modo algum, nenhuma experiência, em qualquer tempo, mostrará o contrário do que tais teses expõem. E pode-se até

afirmar com segurança que se, amanhã, algum cientista afirmar que experimentou, que comprovou algo que se opõe ao que afirma a filosofia concreta, pode-se, com segurança, dizer que é falso, que é fundamentalmente falso.

Jamais a experiência provará que o nada é criador, que um ser possa ser produto integral de suas causas intrínsecas, que o dependente antecede ontològicamente ao do qual depende, que a causa seja superada pelo efeito, que o mais perfectivo venha do menos perfectivo, que o que é materiávl não seja efectível, que êste não exija um efectivo anterior. Na verdade, nenhuma comprovação, nenhuma experimentação passada, presente, nem futura poderá abalar a apoditicidade das teses demonstradas pela Filosofia Concreta.

E se alguém julga que é possível, desafiamo-lo desde já que o faça.

Em suma:

Quando alcançamos a evidência do terceiro grau é quando alcançamos a verdade revelada por si mesmo, a verdade que revela a verdade, ou seja quando captamos dos juízos verdadeiros os juízos verdadeiros virtuais que êle contém, mas que a mente humana só é capaz de alcançá-los através da análise dos juízos. Não é nossa mente que se adequa aos factos, nem os factos que se adequam à nossa mente, é a nossa mente que se revela a si mesma, é o nosso proceder noético que realiza a *noesis noeseôs*, pensamento do pensamento, o pensamento que desdobra do próprio pensamento os pensamentos que nêle estão intimamente conexionados. É a mais elevada função inteligente do homem, que alcança aquelas verdades que nenhuma experiência, em nenhum tempo, poderá desmentir.

ERRATA

Pág.	Linha	Onde se lê	Leia-se
27	20	I-II 9.90 e 95	1-2 q. 90 a 95
37	2	antos	autos
40	2	é um imperfeito	é um ser imperfeito
40	6	simplesmente	simplicidade
45	4	a ser	a se
55	1	Contexto Gama e Beta	Contexto Gama e Delta
87		com dêle	com êle
89	28	genética	genérica
157	29	a homem	no homem
177	11	estruct	estructura
191	6	ser capa	ser capaz;

Outros erros de somenos importância contamos com a boa vontade do leitor para corrigi-los no decorrer da leitura.

O EDITOR

A SABEDORIA
DO
SER E DO NADA

10-80

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

A SABEDORIA do SER E DO NADA

II VOLUME

EDITÔRA MATESE

Av. Irerê, 382 (Planalto Paulista) - Tels. 35-6080 e 33-6823
SÃO PAULO — BRASIL

1.ª edição

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia actual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

Mário Ferreira dos Santos

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Êste livro foi composto e impresso para a Editôra MATESE, na Gráfica e Editôra MINOX Ltda., Av. Eng. Armando de Arruda Pereira, 665 — Jabaquara — SÃO PAULO.

O Prof. Mário Ferreira dos Santos terminava a correção das provas da presente obra, quando faleceu sùbitamente a 11 de abril de 1968. Publicamos êste livro póstumo com profunda emoção.

A EDITÔRA

ÍNDICE

Cap. I	— O Degnaton e Adegnaton	11
Cap. II	— Os conceitos universais e sua validez	21
Cap. III	— O problema lógico dos universais	49
Cap. IV	— Kant e a Ontologia	61
Cap. V	— Do método da Metafísica	71
Cap. VI	— Os princípios, Hegel e a Filosofia Moderna	81
Cap. VII	— Do ente de razão	109
Cap. VIII	— Escólios das teses demonstradas	127
Cap. IX	— O enunciado matético do conceito de ser	139
Cap. X	— Das propriedades do ser	163
	Do áliquid (alguma coisa)	171

CAP. I

O *DEGNATON* E *ADEGNATON* (O POSSIVEL E O IMPOSSIVEL)

Como somos fundamentalmente concretos no filosofar, buscamos sempre, por todos os caminhos que sigamos, manter o máximo cuidado de percorrer a via abstractista, e, paralelamente, a via contractista, e os paralelismos inevitáveis que se dão junto ao tema que tratamos, de modo a conexioná-lo com todo complexo que pode constituir o conjunto do *scibiles* (do *noeton*, do formal cognoscível das coisas), tal proceder permite a formação das diversas disciplinas.

Admitimos e apoiamos o conhecimento isolado, o conhecimento que se dê separado do restante do contexto da realidade à qual pertence, mas consideramo-lo como apenas parcial, como limitado, porque se restringe a um determinado âmbito, necessitando ser concrecionado por meio das conexões que deve manter com outros sectores, que constituem, por sua vez, o oferecimento de novos *scibiles* para as novas ciências.

Quer dizer, tomando o conjunto de tôdas as coisas, segundo os diversos aspectos que nos apresentam *scibiles* diversos, proporcionados a cada aspecto, tal nos permite a formação de ciências também proporcionadas a êsses *scibiles*.

A capacidade humana deve ser ampliada de modo a perceber as correlações dos diversos *scibiles*, a fim de que possa tomar um facto, captado isoladamente de modo que saiba quais são os correlacionamentos com outros *scibiles*, permitindo uma vi-

são concreta do facto. Assim, quem estudasse um facto político, apenas dentro do âmbito da política, sem correlacioná-lo com as outras disciplinas éticas, como a Psicologia Social, a Sociologia, a Economia, sem correlacioná-lo com a Ética e a Moral, e o Direito, e até com a História, sem considerar os princípios que regem as disciplinas, que constituem, não só a Ciência, como a própria Filosofia Prática, para depois ascender às suas relações com a Filosofia Especulativa, realizaria obra meramente abstractista.

Só se pode dizer que realmente é sábio, aquêle que é capaz de ligar um facto às suas primeiras causas, e depois aos seus princípios. Ora, a ligação aos princípios, inevitàvelmente, inclui o conhecimento correlacionado com todos os *scibiles*, que se conexionam com aquela matéria. O que chamamos de pensamento concreto, hoje, é um pensamento que não é apenas o pensamento sintético dos gregos, nem apenas o pensamento analítico que surgiu na Escolástica, mas o concrecionador, que evita que o homem se abisme na particularidade e sobretudo na especialidade.

No Evangelho de São João 17-17, onde êle diz: "A tua palavra é a verdade", quer dizer que a verdade é a única linguagem divina", ou melhor, a verdade é a única linguagem de Deus. Êste juízo é a revelação de uma longa especulação filosófica, porque se meditarmos sôbre os têrmos e procurarmos analisar os constituintes dêste juízo, veremos: verdade, única, divina, linguagem. Então diríamos: sabemos o que é a *verdade*, porque já o estudamos; sabemos que a *linguagem* é um meio de comunicação entre entes racionais, inteligentes; sabemos o que é *divino*, atributo da divindade, o que pode receber sem repugnância qualquer e em sentido directo e não indirecto, e em sentido claro e não metafórico, os atributos de Deus; e *único*, sabemos que é idéia de exclusão, o que nos leva a concluir aqui que a divindade não tem outra linguagem senão a verdade.

Era esta a razão porque Pitágoras ao terminar uma demonstração apodítica exclamava: *Autós epha* (o que é êle mesmo (o *ipsum esse*) falou, o que, posteriormente foi traduzido pelo *Magister dixit* (o mestre disse). Mas o mestre não era o professor, mas o mestre dos mestres, a divindade que falou *verdade*.

Linguagem também significa aquilo com o qual comunicamos, ou o meio pelo qual comunicamos alguma coisa. A divindade ùnicamente comunica a verdade; verdade, como também significa o ser no seu testemunho, o ser ao testemunhar-se como é; a única comunicação divina é positiva.

Poder-se-ia também traduzir êsse tema em sentido matético: tôda comunicação divina é verdadeira, é positiva, é o ser no seu aspecto positivo.

Quer dizer, o Ser Supremo não comunica, não dá algo que seja negativo porque o negativo não seria dado, mas apenas o que é positivo. A sua comunicação é positiva e constituída por positividade.

Vemos, assim, que um pensamento como êste de São João nos dá caminho a muitas digressões, que poderíamos fazer agora, transformando-o num objecto de longa e profunda meditação, partindo dêsse conjunto de idéias que oferecemos de modo um tanto esquemático, que facilita a mais profunda compreensão daquilo que pretende dizer o grande evangelista.

Êstes são exemplos de como se podem processar certas análises, mas vamos ver um outro em tôrno de um tema do qual tratamos em outra oportunidade, ao analisarmos os atributos da Trindade cristã: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Vimos que o Pai, em relação a si mesmo, é a vontade infinitamente querendo o bem, que é a Omnipotência; em relação ao Filho, é a vontade infinitamente entendendo a verdade, que é a Omniperfeição; em relação ao Espírito Santo, é a vontade amando infinitamente que é a *Omnipresença*. Vimos, então, que o Filho em relação ao Pai é o entendimento infinitamente querendo o bem, que é a Providência; em relação a si mesmo é o entendimento infinitamente entendendo a verdade, que é a Omnissapiência, e em relação ao Espírito Santo é o entendimento infinitamente amando, que é a Justiça. No Espírito Santo temos: em relação ao Pai, o amor infinitamente querendo o bem, é a Esperança (Bondade); em relação ao Filho, o amor infinitamente entendendo a verdade é a Fé (Sabedoria), e em relação a si mesmo, o amor infinitamente

amando, o amor é a Caridade (Amor); a qual nos dá a esperança no sentido do *agathe* que é a Bondade, porque é o amor infinitamente querendo o bem como o amor amando infinitamente a verdade é a Sabedoria, e amando infinitamente o amor é o amor cristão que ama o amável, pelo bem e pela verdade que é, e ama o bem e a verdade do amável, amando o próprio amor.

Temos aqui os atributos fundamentais, os três de cada pessoa. No Espírito Santo, além dêsses três: fé, esperança e caridade, que não são pròpriamente atributos de Deus, mas atributos que correspondem ao homem, porque o Espírito Santo liga-se directamente ao ser humano na concepção teológica cristã, mas na divindade é a *agathe*, a bondade, a verdade e o amor infinito. Quer dizer, à bondade, ao *agathe*, corresponde a esperança; à verdade corresponde a fé e ao amor infinito corresponde a caridade.

Então teríamos aqui os nove atributos fundamentais e os outros três, que não são pròpriamente atributos, porque a fé, a esperança e a caridade não são atributos, mas podem ser indicados, de certo modo, no homem, porque correspondem ao homem. Deus não necessita de esperança, nem de fé, e a sua caridade estaria na sua onticidade.

* * *

Ao estudarmos os possíveis (em grego, *dynaton,* no plural *dynata)* podem ser classificados assim: os *arithmoi arkhai*, que são entes de possibilidade intrínseca, não de possibilidade extrínseca, são por isso *ab-aeterno* e são actualizados no *contexto beta* apenas *per imitationem* e *per participationem*, e só se dão singularmente *per reproductionem,* ou seja pela producção de tôda coisa: êles só se dão quando a coisa se produz, mas imitando e participando dos *arithmoi arkhai*, que são apenas possibilidades intrínsecas e não extrínsecas, porque se fôssem extrínsecas se actualizariam singular e individualmente.

Vimos ainda que os *logoi,* que são leis actuantes, não se actualizam singularmente. Elas actuam dentro do contexto cósmico, regem e presidem o funcionar dinâmico das coisas cósmicas, es-

tática, dinâmica e cinemàticamente, não se actualizam, porém, singularmente, subjectivamente. A sua presença é a presença da ordem, do édito, da determinação divina sôbre as coisas, que procuramos interpretar mais profundamente, e finalmente temos os *possibilia* singulares, que são actualizáveis no *contexto beta,* que se actualizam também *per reproductionem,* mas que também se actualiza *per imitationem* e *per participationem.*

Outros não são actualizáveis de modo algum, apenas o são por meio de representantes daqueles universais, os *possibilia* singulares, os possíveis singulares, os futuríveis, os que possuem possibilidades extrínsecas, os que podem actualizar-se como singulares também, enquanto outros, que são universais, não podem actualizarem-se singularmente, senão daquele modo. Ora, os *arithmoi arkhai*, enquanto tais, são *dynata*, jamais actualizáveis, porque o universal nunca se singulariza, como vimos.

Temos, pois, de concluir pelas análises feitas, que êsses *arithmoi arkhai* têm de pertencer ao Ser Supremo, têm de estar contidos no Ser Supremo, dentro de uma ordem, dentro de uma hierarquia eminencial. O Ser Supremo contém eminencialmente os *arithmoi arkhai,* e os *logoi* e os *futuríveis* singulares, etc. Todos os *dynata* estão contidos eminencialmente na divindade enquanto omnipotência, enquanto vontade infinitamente querendo o bem, quer dizer, a omnipotência.

A omnipotência contém tudo isso, contém todos os graus de potencialidade, contém, conseqüentemente, tôda gama dos possíveis, dos *dynata*. Mas, se se quisermos fazer ainda comparação dêste modo de conter, em relação aos nove atributos, vemos que a omnipotência, isto é, o Pai como vontade infinitamente querendo o bem, a omnipresença, tem de conter êstes *arithmoi arkhai*, e os *logoi,* e tôdas as espécies de *possibilia*, dos futuríveis, dos sêres que têm possibilidade apenas intrínseca, bem como daqueles que têm possibilidades extrínsecas. Deve contê-los virtualmente, hieràrquicamente na sua eminencialidade, e sustentativamente, porque êle dará a êstes sêres a sua virtualidade, a sua potencialidade, o tipo de potencialidade que têm, o tipo de *dynamis* que possuam. Contê-los-á hieràrquicamente, dentro da sua eminência, dentro da-

quela gama aritmológica que já expusemos, naquela gradatividade, que naturalmente é marcada pelas distinções, e sustentativamente pelo ser que os sustenta, que lhes dá a validez, já que êles tomados de per si e em si mesmos não teriam nenhum fundamento, nenhuma sustentação, e que é dada pela omnipresença divina, que permite que *sicut inferius est superius* (que se compreenda que assim como é o inferior é o superior), porque a positividade, que alguma coisa tem, é uma positividade naturalmente participada.

Olhando do lado do Filho, o lado da omniperfeição, que é o entendimento infinitamente querendo o bem, teremos a objectividade das coisas. Na omnissapiência que é o entendimento infinitamente entendendo a verdade, temos a contenção *formaliter* das coisas, e no entendimento infinitamente amando, que é a Justiça, temos as coisas contidas axiològicamente, a concatenação das coisas, a harmonia.

Da parte do Espírito Santo, quanto ao Pai, que é o amor infinitamente querendo, corresponde à Esperança, temos a contenção *participialiter*. Da parte do Filho, que é o amor infinitamente entendendo a verdade, temos a Fé, a contenção *imitative*, a *mímesis*, a imitação da verdade contida no Ser Supremo e, o amor infinitamente amando, que é do Espírito Santo ante si mesmo, temos, então o aspecto difusivo do ser.

O amor é sempre difusivo e o Ser Infinito é difusivo, porque êle se difunde, por isso a sua presencialidade em tôda parte, e em tudo. De forma que se nós tomarmos a substância universal, conforme já estudamos, como o que é criaturalmente a própria criação, que se apresenta substancialmente na sua díada, no seu aspecto diádico e *aóristo*, quer dizer, na sua díada indeterminada, mista de actualidade e potencialidade, de determinação e de determinabilidade, diremos que a possibilidade dos *arithmoi arkhai*, dos *logoi* e dos *futuríveis*, só pode estar contida nessa substância de modo *participialiter* e *imitativamente;* ou seja, revelável pela *metéxis* e pela *mímesis*.

Então, a substância universal é susceptível de ser assumida por tôdas as formas participáveis e imitáveis, proporcionadas à

sua tectônica, com a sua estructura hilética e a sua estructura eidética. De maneira que ela, *fundamentaliter*, repetirá estas formas, êstes eide, êsse *arithmoi arkhai*, apenas de modo *participialiter* e *imitativamente*. Quer dizer, *metéxis* e *mímesis*, e, naturalmente, em proporção às diversas fases da sua tectônica, incluindo a sua estructura hilética e eidética. O que recebe esta forma é passível, é susceptível, de receber estas outras, tais ou quais.

Somos forçados aqui a parar a análise, pois para prosseguí-la é mister remontemos ao problema crítico dos universais, que passaremos a tratar novamente, aproveitando contribuições matéticas, que nos facilitarão a interpretação mais justa da polêmica dos universais, e permitir a conciliação entre as diversas posições.

Compreendendo bem a possibilidade intrínseca e a possibilidade extrínseca, notamos que existe um *puramente possível*, um *pure possibile*, que é pròpriamente aquêle que é apenas um *dynaton*, mas que nunca se existencializa, se singulariza, pois a existência é sempre singular, é sempre o modo singular de ser, e há uma possibilidade extrínseca, que é aquela que corresponde ao que ora não existe, mas que alguma vez existe, que não existe agora, mas pode existir em outra ocasião, que só poderia atribuir-se êste meramente possível, que implica a possibilidade extrínseca, naturalmente aquêle *dynata*, que têm aptidão para existir alguma vez, ou cuja existencialização, a maneira subjectiva de singularizar-se, é possível.

Vejamos se na substância universal há a possibilidade intrínseca e a extrínseca. A intrínseca só pode dar-se como puramente possível, como *dynaton aplôs, simpliciter*, e, apenas como ente incomutável do *contexto alfa*. Precisamos agora saber se, no *contexto beta*, onde se dá a substância universal, há a possibilidade intrínseca e a extrínseca. Há a possibilidade intrínseca e extrínseca de tôdas actualizações singulares, mas segundo uma hierarquia de sucessão à assunção; segundo uma hierarquia de participação de imitação. Naturalmente que isto será proporcionado à substância universal, quer dizer, quem tem a possibilidade extrínseca, tem naturalmente a possibilidade intrínseca, mas acontece

que aquêles que só tem possibilidade intrínseca, só podem pertencer ao *contexto alfa* e não ao *contexto beta*.

Os *arithmoi arkhai* são *dynata*, mas repetíveis apenas por participação e imitação no *contexto beta*, onde há a singularização pela *entitas* participante ou imitante. Quer dizer, não são os próprios *arithmoi arkhai* que se singularizam, mas as coisas que se singularizam o são à imitação dêsses *arithmoi*. Elas repetem, pela participação e pela imitação, o carácter universal dos *arithmoi arkhai*.

Em face dêsse aspecto, temos, inevitàvelmente, de analisar o tema do universal, tema, portanto, fundamental, na Filosofia, ou pelo menos do filosofar no seu funcionar dinâmico, porque, enquanto não se resolver o problema dos universais, não se pode resolver nenhum dos lanços do caminho do filosofar, porque a Filosofia ficaria delimitada na sua acção, pois humana como é, trabalha com conceitos, e necessita saber da validez, do significado, da dignidade, da realidade dêsses conceitos, para que as conseqüência, que são extraídas dêles possam ter um fundamento para si mesmas, porque não poderemos dar mais, atribuir mais realidade ou mais validez ao conseqüente, senão estiver no antecedente, já que o conseqüente não põe, não dá, não oferece, senão dentro da proporção do que está contido no antecedente, como é o princípio da conseqüência. Desta forma, êste tema passa a ser um tema fundamental de nossas análises.

Fizemos dessas análises, percorremos êstes caminhos, e temos necessidade de reanalisá-lo sob outros aspectos. Temos naturalmente, para realizar essa tarefa, de fazer uma rápida análise ainda dos *dynata*, sôbre alguns aspectos importantes, que vão nos facilitar os exames posteriores. E, não devemos esquecer que a idéia de possível, como já notamos, é apenas o que se afirma, o que se testemunha, o que não está eivado de contradição formal intrínseca. De maneira que *dynaton*, possível, é o que pode ser e pode não ser. Por isso é contingente, e quando o *dynaton*, que pode ser e pode não ser, pode existir, pode não ser e pode não existir, é simplesmente o contingente.

Quando o *dynaton* é o que pode ser e não pode não ser, estamos, então, em face do necessário, que pode ser tomado de modo *absoluto* ou de modo *relativo*, como já vimos.

Quando tomamos o *dynaton* que pode ser e também não pode existir de per si, já temos um outro tipo, assim o são os *arithmoi arkhai*, que podem ser e não podem não ser, (são, portanto, necessários), mas não podem existir de per si (1), o que já os diferencia de outros necessários, que podem ser e não podem não ser e não podem não existir. Os *arithmoi arkhai* são antes necessários que podem ser e não podem não ser, mas não podem existencializar-se, quer dizer, são entes de necessidade matética.

O necessário matético não devemos confundir com o necessário ontológico, pois, êste não pode não existir. E, finalmente temos, então, o *adynaton*, o impossível, o que não tem possibilidade, o que não pode ser. E êste é tomado absolutamente ou relativamente: o *adynaton simpliciter*, que seria aquêle eivado de contradição formal intrínseca e o *adynaton relativo*, que é aquêle que não tem impossibilidade intrínseca, mas apenas extrínseca, como o segundo filho de Napoleão que é *adynaton*, impossível, não por impossibilidade intrínseca, porque pode dar-se, mas por impossibilidade extrínseca, por faltar o conjunto das causas, a actualidade dessas causas, que poderiam facilitar o surgimento dêsse segundo filho.

Já dispomos agora de todos os elementos suficientes para colocar bem a questão dos universais e, portanto, torná-la solúvel pois, tem sido insolúvel precisamente porque tem sido mal colocada, porque tais conceitos não foram devidamente clareados. Desde que êsses conceitos sejam devidamente clareados, não há mais, como veremos, nenhum problema. Agora, o que é preciso notar-se e é isso de máxima importância nunca esquecer, nem per-

(1) Se tomamos existir como o exercício da sistência ex e já fora de suas causas os **arithmoi arkhai** (as formas platônicas) não podem existir, porque se singularizariam. O único modo de Ser seria o formal (como **eidos**), como **esquemas**, como teremos oportunidade de estudar em **«Sabedoria dos Esquemas»**.

mitir que outra vez possa advir esta dúvida, é que êstes conceitos, que são precisivos, e que alcançamos, após um cuidado muito grande, uma forma abstractiva para atingir uma precisão muito nítida, alcançar a sua ontologicidade e a sua mateticidade, graças à apreensão da eideticidade genuina dêsses conceitos, que não são arbitrários e temos de afastar o que, aliás, seria uma aderência infantil, que é a hipostasiação dêsses conceitos, dêsses *eide*.

A criança, naturalmente, tende a hipostasiar as suas idéias a dar-lhes uma entidade fáctica, o que se caracteriza, também, no pensamento mítico dos homens mais primitivos, que consiste em hipostasiar o que somos capazes de distinguir pela nossa mente. Necessitamos, e aliás já o fizemos bastantes vêzes, uma demonstração segura do paralelismo que há entre os conceitos precisivos, quando construídos com todo rigor ontológico e matético e a realidade. Não haveria mais dúvida sôbre isso, mas, como naturalmente a melhor prova só se poderá fazer pela solução do problema dos universais, porque, então, encontraríamos qual o grau de fundamento dessas precisões, vamos examiná-los a seguir.

CAP. II

OS CONCEITOS UNIVERSAIS E SUA VALIDEZ

Há em nossos conceitos um conteúdo real, que deve ser esclarecido se é meramente real em nossa razão, e se, além disso, é real fora de nossa razão; ou seja, se esta realidade se dá *ante rem, in re* e *post rem* (depois de conhecida).

Ora, em face de tudo quanto estudamos, de tudo quanto examinamos através de nossas obras, poderíamos dizer que o problema já está devidamente solucionado, e que as polêmicas havidas entre aquêles que negam uma realidade *ante rem*, ou uma realidade *in re*, para apenas afirmarem uma realidade *post rem*, ou aquêles que afirmam apenas uma realidade *in re*, e *post rem*, negando uma *ante rem*, quaisquer dessas posições surgiram de má colocação do problema, já que, bem colocado, e distinto, o que é universal no *contexto alfa* e universal no *contexto beta*, o tema não admitiria maiores discussões. Desde que sejam devidamente caracterizadas, e as objecções propostas, verifica-se que nada mais são do que producto de uma má visualização do tema, o que levou a muitos, fundando-se apenas na realidade do *contexto beta*, negarem a do *contexto alfa*, e outros, a pensarem que a realidade dos universais, no *contexto alfa*, reduzia-se à realidade do *contexto beta* e, como consequência, as condições e as peculiaridades do *contexto beta* teriam de provocar a presença de contradições e até de repugnância. Através do tempo, tôdas as afirmativas feitas nas diversas sentenças sôbre a matéria erraram, porque não compreenderam concretamente o problema, isto é, há uma realidade *ante rem, in re* e uma *post rem*, mas isso não implica que a reali-

dade seja a mesma, o conteúdo real não é necessàriamente o mesmo, com mesmidade absoluta.

Vamos tomar desta maneira a obra de Salcedo (1), na sua "Crítica", no parágrafo 473 em diante, como ponto de referência para que, seguindo as linhas mestras da Escolástica, possamos mostrar a maneira justa de colocar esta questão, que é hoje solucionável de um modo bem claro, um problema que foi uma aporia, que provocou disputas durante séculos, em consequência da má colocação de certos aspectos, o que levou à impossibilidade de conciliação de certos postulados, que eram inconciliáveis, porque partiam de visualizações, mal fundadas.

É natural que não poderemos nos demorar muito em certos aspectos demasiadamente específicos, não que queiramos fazer apenas um trabalho sintético, estando numa parte analítica, mas pela simples razão de que muitos dêsses aspectos, não têm mais justificativas para serem examinados em face do que já tivemos oportunidade de estudar até aqui. Naturalmente que vamos chamar atenção para os postulados já demonstrados anteriormente, que nos auxiliam a explicação dêstes pontos.

A questão em tôrno dos universais já surgira entre os gregos, porque vemos Porfírio, no "Isagoge", fazer menção de polêmicas em tôrno dessa matéria. Mas tomou um aspecto grave, pela intensidade e extensidade que teve, precisamente durante a Idade Média e o início da Escolástica, porque em tôrno dessa polêmica girou quase todo o pensamento de longos séculos, e apesar de ter tido uma solução graças a Tomás de Aquino, solução que já vimos, que analisamos, infelizmente, passado alguns séculos a polêmica retornou, avivada por argumentos já refutados com antecedência.

Se olharmos a época actual, ela surge com uma virulência perigosíssima, já que sobretudo a posição nominalista e até a nihilista chegam a avassalar uma série de mentes, que deveriam dar

(1) Leovegildo Salcedo «Philosophiae Scolasticae Summa», et. Bac, 1964.

melhor destino às suas actividades, perturbando uma juventude despreparada, e criando um estado de completa falta de segurança e de realismo a tudo quanto se refira ao pensamento humano e, neste caso, pomos em risco todo o patrimônio cultural, se não fôrem tomadas providências para rebater devidamente estas novas tentativas, que são profundamente corruptoras e subversivas do pensamento humano, substituindo aquilo que tinha uma firmeza e certa segurança, por uma posição completamente insustentável, mas que, ademais, apresenta a falta de qualquer consistência, mas que tem o poder destrutivo de corromper, de perturbar e, conseqüentemente, de levar a uma total descrença as nossas possibilidades cognoscitivas, e de atrasar, por mais alguns séculos, o desenvolvimento que a Filosofia já devera ter tido. Não há, portanto, necessidade de encarecer mais o valor que tem êsse problema.

Segundo Salcedo, em tôrno de conceitos, são suscitados 4 problemas: o primeiro consiste em saber algo sôbre o valor ou realidade dos conceitos universais, e êste é o *problema crítico*. A êste problema corresponde um tríplice sistema: — o *nominalismo*, que nega qualquer supósito a êstes conceitos universais, os quais são apenas vozes; o *conceptualismo*, que dá a êsses conceitos universais alguma realidade, mas puramente conceitual, sem nenhuma outra fora da nossa mente e, finalmente, o *realismo*, que afirma que tais conceitos universais possuem um valor objectivo.

O segundo problema, que se apresenta, é o *ontológico*, também chamado metafísico. Trata-se de saber qual o valor objectivo que têm êsses conceitos universais e se êles são universais nas coisas ou apenas universais no nosso modo de cogitar, de conceber; quer dizer, são apenas *formalmente* considerados ou *segundo o modo como são concebidos*, se têm ou não alguma fundamentalidade nas coisas. Desde o momento que se aceita um valor objectivo nesses conceitos, então o problema tem duas respostas: a que é dada pelo sistema do *realismo exagerado*, que afirma que êsses universais existem formalmente a *parte rem*, fora da coisa, fora dos indivíduos, são de per si subsistentes, e o realismo moderado, ou mitigado, que vai afirmar que êsses universais só existem

fundamentalmente nas coisas, não formalmente, *segundo o que nós concebemos*, não segundo o *modo pelo qual são concebidos*.

O terceiro problema, é um *problema psicológico*. Trata-se de investigar o modo pelo qual êsses universais são construídos. Se êsses universais estão fundamentalmente nas coisas, ou se são apenas productos de uma operação intelectual, pela qual êles se tornam universais. Então o problema, que vai responder, obriga-o a serem distinguidos entre o universal directo, que se forma pela operação precisiva do intelecto, e o reflexo, universal reflexo ou lógico, que é formado pela comparação reflexiva da natureza abstracta, fundada nos indivíduos.

E, finalmente, o quarto problema, que é o *problema lógico*. Trata-se do uso, da divisão, do número, do nome dos conceitos universais.

A orientação geral dos escolásticos, na disputa do problema dos universais, na parte da crítica, nesses últimos três séculos, desde os jesuitas para cá, consiste em parte, primeiramente da refutação do nominalismo, para atingir a aceitação de um realismo pelo menos moderado, já que o realismo exagerado não teve nenhuma figura de importância na Escolástica para defendê-los.

Salcedo, na sua "Crítica", no Capítulo 2.º, artigo 2.ª, na tese 29, defende a tese, de que se dão conceitos universais na mente humana e, conseqüentemente, deve-se rejeitar o nominalismo.

Analisamos o que é universal etimològicamente e o que é universal *in causando*, o que é universal *in significando*, universal *in repraesentando*. Analisamos, também, na parte sintética da Matese, o universal *in essendo* e o universal *in praedicando*. De forma que, tendo analisado todos os diversos tipos de universal, o que se pode atribuir a uma universalidade, não há necessidade de examinar mais êstes aspectos, estas classificações, porque elas já foram feitas, e as que defendemos são pròpriamente as mesmas defendidas pelos escolásticos. Há uma divisão muito importante para a disputa em questão: o universal fundamental, o universal formal directo e o universal formal reflexo.

E, segundo Salcedo, êle os considera do seguinte modo: o universal fundamental é constituído das próprias semelhanças singulares em alguma nota, que, fundando-se nessas similitudes, convidam o intelecto, que não conhece a coisa, como um e compreensivamente, mas por notas e conotações, a muitos efeitos e manifestações, como concebe notas semelhantes e comuns de todos, omitindo, naturalmente, as notas individuantes. Em suma: com palavras mais claras,o universal fundamental é aquêle que é conhecido pela nossa mente, que, fundando-se em tais notas semelhantes, que se dão nas coisas singulares, concebe estas notas semelhantes e comuns de todos, como pertencentes a todos, omitindo, naturalmente, os aspectos individuais, os que são tìpicamente da singularidade.

O universal formal directo é a natureza precisa extraída das notas individuantes, e tomada numa determinada compreensão, assim, o cavalo, considerado como um animal que relincha, ou como um quadrúpede. E o universal formal reflexo é a natureza precisa tirada das notas individuantes, considerada como uma unidade de precisão e predicável de muitos, que são os cinco *praedicabilia*, estudados no "Isagoge" de Porfírio.

Agora, a questão precisa-se cingindo-se em tôrno da objectividade dos conceitos universais, e vai, no caso da posição nominalista, afirmar que nada há dessa universalidade, nem nas coisas, nem nos conceitos, que não se dão realmente conceitos universais, mas, apenas, que a mente humana constrói, através das operações cognoscitivas do homem, fundada nas sensações externas e nas internas, presentes ou reproduzidas pela memória, certos esquemas, e por meio dessas operações, ela vai dar-lhes um nome, pela sua semelhança, cujo nome é a palavra usada ou sinal usado para significar, mas que, pròpriamente, o que se dá na nossa mente, não é uma universalidade; não há uma universalidade uma, compreensivamente considerada. Então vários exemplos, que alguns psicólogos tomaram, como o de um psicólogo, que tomando fotografias de vários tipos de uma família, conseguiu mais ou menos construir um tipo, que fôsse o comum na família, aquêles aspectos comuns, o que chamamos universal, como se a nossa

mente fôsse uma máquina fotográfica. Assim, vemos muitas árvores e então classificamos tôdas essas árvores, que vemos, numa classe, que chamamos árvore. Pròpriamente, na posição nominalista o conceito reduz-se à classe, à classificação, é uma mera classificação; o nominalista não tem, contudo, uma visão una e compreensivamente formada da universalidade, que é o que caracteriza a universalidade. Os vocábulos é que são universais, mas referem-se apenas às coisas singulares; quer dizer, nós podemos ter um sinal puramente exterior, semiótico, com o qual designamos aquelas coisas, que nêle classificamos, mas o conceito universal não o temos.

Esta concepção nominalista ressurge nestes dois últimos séculos, no movimento positivista, no materialismo, no cepticismo científico, e está inegàvelmente, actuando com o seu *virus* no pensamento moderno, e produzindo os seus frutos.

Salcedo faz uma análise histórica dessas idéias, vai buscá-las desde os gregos até os actuais, mostrando quanto contribuiram, através dos tempos, êsses autores para a construção do nominalismo. A segunda sentença, que é a aceita por êle, opõe-se frontalmente a esta. Afirma que se dão na mente, realmente, idéias universais, com a sua representação, sem qualquer presença de individuação, e que, no entanto, poderiam não ter. Naturalmente que a posição de Salcedo não admite qualquer valor objectivo fora da mente, mas aceita pelo menos que a nossa mente é realmente apta a construir representações sem imagem, porque se não seriam individualizadas as representações mentais universais, ou sejam idéias universais. E êle procura, então, demonstrar a sua tese, do seguinte modo: os nomes comuns, como o de árvore, flor, de homem etc. significam alguma coisa. Ora, êles não significam apenas uma voz, nem apenas alguma coisa singular determinada, nem tampouco significam apenas a colecção de tais indivíduos, nem tampouco um indivíduo vago, nem apenas uma imagem genérica, como queria aquêle psicólogo. Então, neste caso, é necessário que êles tentem significar algo que não é individual. Êle tem de provar a sua postulação e o faz, do seguinte modo: que é evidente, pela própria natureza da locução ou

da língua filosófica, que é extraído da nossa experiência, que realmente nós damos nomes comuns, como por exemplo: árvore, cão, homem etc.

Quando falamos, por exemplo, em dinheiro, diz êle, inteligimos perfeitamente bem o seu significado e também perfeitamente o distinguimos de qualquer outro significado. Por outro lado, é verdade que não significa apenas uma voz, nem apenas um singular determinado, nem tôda colecção, nem um indivíduo vago, nem apenas uma imagem genérica, porque quando se diz, "Pedro é homem" não se quer dizer que Pedro é a voz-homem.

Também não significa o indivíduo determinado, por exemplo, quando dizemos: "homem há", porque, do contrário, não poderíamos predicar homem a não ser se *há*. Também não significa uma colecção, porque, do contrário, quando dizemos que "Pedro é homem", não queremos dizer que Pedro é tôda colecção dos homens, o que seria falso, e contra a própria consciência do testemunho. Também não é um indivíduo vago ou indeterminado, "algum homem", porque predicamos de muitos, e êle cita, então, uma frase de São Tomás, que é da *Suma Teológica*: "porque, quando se diz tal indivíduo, e é êle predicado de muitos, pròpriamente não é o indivíduo". O indivíduo vago é algo que serve de meio entre o universal e o indivíduo.

Quando dizemos, por exemplo, um triângulo equivale a dois ângulos rectos, êste têrmo triângulo é verdadeiramente um conceito universal, porque não asseguramos de algum triângulo mas asseguramos de todos os triângulos, nem é tôda colecção, mas também dos singulares, tomados distributivamente. Também não tenho dêles nenhuma imagem, nem genérica, nem de experiência, mas apenas do próprio triângulo, porque é triângulo, e, finalmente, não é uma imagem genérica, porque a imagem genérica também teria uma determinda magnitude, uma determinada inclinação, cor, matéria etc., portanto, não se poderia predicar de coisas que não têm idênticamente aquelas notas individuantes. De forma que, dêste modo, o universal se dá na nossa mente. Demonstrar ainda por outros argumentos, como êste: o conceito universal não pode ser reduzido à imagem genérica, se entre êle mesmo e uma tal imagem

dá-se uma discriminação magna e irreductível; ora, tal discriminação dá-se, portanto... E êle prova, a menor e a maior. O conceito universal não pode ser reduzido a uma imagem genérica se não houver entre êle mesmo e a imagem, uma discriminação magna irreductível, é evidente, e prova a menor da seguinte maneira: a *imago* sempre representa alguma coisa com uma determinação extensiva, local e situal. Ora, acontece que com o conceito do triângulo não se dá tal coisa, porque não concebemos nem pequeno, nem maior que o outro, nem dêste ou daquele tamanho, com esta ou aquela extensão dos lados. O triângulo, que concebemos, se adequa ao menor triângulo que se pudesse estabelecer, como também ao maior, ao magno triângulo que se pudesse criar. De forma que se vê perfeitamente que o nosso conceito não é uma imagem, nem se refere às condições individuantes, mas, sim, à universalidade.

E prossegue êle: Somos capazes de construir, com absoluta clareza, uma idéia sem que tenhamos a mesma clareza por meio de uma imagem, que não podemos representar. Assim, o miríagono, não podemos compreender mentalmente, sem que possamos ter uma imagem, uma representação com imagem do mesmo, com seus ângulos, seus triângulos, etc. Ademais, as imagens estão sempre ligadas a condições cronotópicas, sobretudo cronológicas, o que não se dá com êsses conceitos universais, que não têm essa cronotopicidade. Por outro lado, temos uma série de conceitos que podemos representá-los por meio de símbolos, que não é a imagem dos mesmos, como o conceito de justiça, o conceito de amor, o conceito do que gramaticalmente chamamos de substantivo abstracto.

E prossegue, com novos argumentos. Discernimos claramente entre as notas semelhantes e diversas comuns e a individuação; sabemos distinguir aquilo que é semelhante, e que pertence a muitos, que é comum a muitos, daquilo que pertence, individualmente, a cada homem. Ora, isso não seria possível de realizar-se por nós, se não tivéssemos conceitos universais. Que somos capazes de fazer esta distinção, não há a menor dúvida em face da experiência que temos. Sabemos distinguir o homem do indivíduo, êsse individualmente; o que prova que há em nós conceitos universais, que possuem notas comuns distintamente separadas de tudo quanto é individuante. Ademais, diz êle, se o nominalismo estivesse certo, uma palavra como *tauros*, que pode ser dita de animal, da constelação e de um monte não poderia ser empregada assim, porque, quando falassemos em *tauros*, nos referiríamos apenas a um. Ora, isso se dá, nossa experiência o comprova, o que demonstra, conseqüentemente, que há conceitos universais. Nós também, não podemos estabelecer, por exemplo, com absoluta segurança que a palavra *homem* refira-se apenas e sempre ao animal racional e a palavra cão que se refira por exemplo, sempre exclusivamente ao animal cão, de forma que isto é algo evidente pela nossa experiência, o que prova que, quando queremos, usamos a palavra *homem*, damos um conteúdo conceptual a êle determinado.

Os outros argumentos, que êle apresenta no final, decorrem pròpriamente dos anteriores. Seriam argumentos mais fundados no absurdo, quer dizer, aceitar a posição nominalista, teríamos dificuldade, por exemplo, até de construir a própria ciência. Assim, os conceitos de hidrogênio, oxigênio com as suas propriedades; o de triângulo, e tantos outros, provam que está em nós a possibilidade de construir conceitos universais.

Ora, provado que a nossa mente é apta a construir conceitos universais, o nominalismo cai por terra. Neste caso, pelo menos, o conceptualismo teria fundamento, um conceptualismo que afirmasse que a nossa mente é apta a construir conceitos universais. Êle apresenta na sua obra uma série de objecções, mas essas reduzem-se tôdas e no final, às próprias demonstrações já feitas. Podemos, para limitar dentro da nossa concepção, a sua crítica ao nominalismo, dizer simplesmente o seguinte: sem dúvida alguma, pela nossa experiência, sabemos que a mente humana é capaz de criar conceitos universais, de ter representações sem imagem. É possível, contudo, que algumas pessoas não possam tê-las. Mas bastaria que uma só, uma única pessoa o pudesse, para estar válida esta afirmação, e a experiência mostra que há.

Ademais, mesmo aquêles que dizem que não podem prescindir da representação fantasmal, enganam-se e mentem, porque se para lermos uma notícia de jornal, necessitássemos de representações com imagem de tôdas as palavras que lemos, não haveria possibilidade de compreensão; teríamos de ler muito lentamente. O ser humano consegue, através das palavras, ir directamente ao significado das mesmas, o que foi muito bem demonstrado por Husserl, modernamente, e de forma definitiva.

Alguns atacaram essa demonstração, baseando-se de que o som se fundava na mente do homem civilizado, que já prescinde e se liberta da imagem; já pode trabalhar apenas com sinais abstractos, e que isso não significava absolutamente nenhuma representação. Mas a questão é que êsses conceitos podem ser reduzidos às suas notas essenciais, e podem ser definidos cujos elementos da definição, por sua vez, permitem outras representações, e outras definições, e assim sucessivamente, o que vem comprovar que a nossa mente é capaz de construir um conceito universal de humanidade, o conceito universal de amor, o conceito universal de justiça.

Muito embora nesse conceito a precisão das notas não seja muito cuidadosa; quer dizer, alguém pode ter uma conceituação em que não só estão incluídas as notas essenciais dentro das regras da definição lógica ou metafísica, que é a do gênero próximo e a da diferença específica, e possa ainda incluir, nessas notas, algumas propriedades, ou alguns accidentes, e que outros não tenham, por exemplo, uma representação do gênero, nem às vêzes da própria diferença específica, mas apenas das propriedades com alguns accidentes, como acontece em algumas definições da Ciência, nada disso importa, porque o principal é que a mente humana é capaz de transformar essas notas numa tensão mental, formando uma unidade compreensivamente tomada, constrastadamente tomada, de modo a formar uma totalidade uma, a qual pode ser predicada de muitos. Essa totalidade, que pode ser predicada de muitos, ela já tem, por isto, o carácter de universalidade, pelo menos na mente. Não há, portanto, a menor dúvida sôbre esta tese.

O que deve ficar claro, e é o que interessa para a Matese, é que a mente humana é apta a reunir um conjunto de notas numa totalidade coerente, tensional, com verdadeiro *tonos* mental, formando uma unidade, muito embora os elementos constituintes, que são partes integrantes, sejam, por sua vez, outras unidades, mas o conjunto é um todo integral, com caracteres não de um mero *plethos*, uma mera aglomeração, mas com uma tensionalidade, formando *unum* compreensivamente considerado, o qual pode ser predicado de muitos. Isto é real pela nossa experiência e a Psicologia o comprova, o que vem mostrar que há o universal pelo menos na mente.

O conceptualismo diz que a única realidade, o único valor objectivo dêsses universais está na mente, está nesta universalidade que a mente constrói, e rejeita a tese que afirma que êles têm um valor objectivo realmente, e não apenas meramente subjectivo, uma correspondência fora da mente.

Na verdade, construimos na mente êsse conceito universal, fundando-nos nas notas semelhantes, que há nos determinados indivíduos, ou seja, que se repete, e não no que não se repete, que é o carácter individuante. Pomos de lado o que individualiza, o que singulariza, para considerarmos o que êles, na sua onticidade, possuem de repetível em outros, e é neste conjunto de notas que construímos os conceitos universais, os quais podem ser mais ou menos precisivos, mais ou menos abstractos, mais ou menos contractos, o que vai depender das operações mentais, pelas quais vamos purificando êsses conceitos, afastando o que nêles é meramente accidental, para construirmos conceitos mais precisivos, que serão sempre aquêles que contiverem as notas que expressem gênero, diferença específica e as propriedades, e, destas, preferentemente as propriedades mais perfeitas. Com isto construímos os conceitos que somos capazes de realizar.

Há uma ampla gama de intencionalidade num conceito. O conceito de justiça pode apresentar uma grande variância,nos seus aspectos universais, na sua acepção, mas dentro de uma gama determinada. Mas sempre contêm os conceitos totalidades universais

e predicáveis de muitos, característica do universal, que somos capazes de construir na mente, excluindo os aspectos individuantes. E desde que somos capazes de fazer isso, comprova-se que há, pelo menos, um universal que está na mente, o universal que é producto da nossa mente. É o universal reflexo, é o universal producto de uma reflexão, é o universal producto de uma operação mental.

Verifiquemos qual o fundamento que tem êsse universal nas coisas, ponto principal, porque o fundamento real, fora da mente, que se dê nas coisas, é que dá o realismo necessário, o conteúdo realista a êsses conceitos. Em nosso livro "Origem dos Grandes Erros Filosóficos", quando demos o exemplo do Volkswagen. daquele que está na mente do seu criador, que depois é esquematizado num plano de construção, e finalmente realizado, cada um vai classificar, cada um daqueles Volkswagen, porque correspondem àquele conjunto de notas universalizantes que têm, dispensando os aspectos individuantes, Volkswagen de 56, de 57, 58, se é amarelo, se é azul, se é vermelho. Vê-se, por aquêle exemplo, tão simples que a mente humana está apta para construir realmente êsses conceitos universais, essas representações sem imagem, formando uma unidade compreensivamente tensional, que reúne, num todo, as suas partes, dando um conteúdo só, que caracteriza a universalidade, porque ela, além disso, dispensa, naturalmente, os aspectos individuantes, e que podem, por sua vez, ser predicados de muitos. O nominalismo, pelas razões expostas, é uma doutrina falsa, sobretudo no seu aspecto negativo, não porém, totalmente no seu aspecto positivo.

Realmente nomeamos as coisas. As palavras são *designata* das coisas, mas correspondem também à construção de um conceito universal em nossa mente que se nem todos podem construí-lo, os mais inteligentes o podem.

Vemos que os quatro problemas dos universais, o primeiro correspondia ao *problema crítico;* o segundo ao *problema ontológico* ou metafísico.

O primeiro apenas trata do valor e da realidade dos conceitos universais, e o segundo, verifica se êsses valôres têm um valor objectivo; o *terceiro problema,* que é o *problema psicológico,* trata da investigação por que modo são construídos êsses universais, como a mente os constrói, e se êles têm um fundamento nas coisas e, finalmente, o *problema lógico,* que trata do uso, da divisão, do número dos conceitos universais.

De maneira que não examinamos o problema psicológico, nem o ontológico ou metafísico, mas apenas o problema crítico. Passemos, portanto, a tratar do que falta para a melhor fundamentação da matéria.

Como vimos, os conceitos de que tratamos, na refutação do nominalismo, são uma construção pertencente a um ente racional do *contexto beta.* Ora, um tal ente racional será, necessàriamente, um ente de mente discursiva.

No *contexto beta,* os universais correspondem ao imitável do *contexto alfa,* como nós já havíamos examinado e êsse imitável é o repetível, e êste é o universal que captamos nos singulares históricos. O *contexto alfa* é inimitável quanto à sua onticidade, e como tal é irrepetível; é um irrepetível absoluto, porque é apenas êle mesmo em si mesmo, e o que construímos, construímos no *contexto beta participialmente* e *imitativamente.* Não podemos fugir do âmbito contido dentro dessas determinações, caso contrário tiraríamos conclusões superiores às premissas, portanto, a solução do problema dos conceitos universais.

Os conceitos de uma mente racional, que opera discursivamente, têm de serem dados apenas, por enquanto, dentro do *contexto beta,* e, neste, verifica-se que esta mente é apta, tem capacidade para construir conceitos universais, como ficou devidamente demonstrado.

A tese discutida por Salcedo é que êstes conceitos universais não são apenas esquemas mentais; êles têm um valor objectivo, o que leva a repelir a tese do conceptualismo, a qual afirmaria que se dão conceitos universais, contudo não lhes corresponde qualquer valor objectivo nas coisas. São apenas meras construções

mentais, meros esquemas mentais, sem fundamento nas próprias coisas. Ora, se êles não têm um valor objectivo nas coisas, nem nelas estão fundados, teríamos de interrogar qual seria a origem de tais conceitos, como também interrogar qual seria a sua utilidade e finalidade.

Se o conceptualismo estivesse absolutamente certo, êstes esquemas mentais teriam uma origem apriorística e para rebater tal tese, demonstra-se que além dêles terem um fundamento nas coisas; ou seja, um valor objectivo, indicam, e também significam as coisas, o que os torna úteis para realizar classificações.

Alguns conceptualistas, entre os quais Bergson, vão afirmar que realmente êsses conceitos são úteis e necessários para dirigir as operações externas do homem, como também a científica, mas que nada representam da realidade. Salcedo prossegue o desenvolvimento da sua tese, fazendo uma breve referência histórica ao desenvolvimento do conceptualismo. Cita como conceptualistas da antiguidade, os estóicos, pelo menos alguns, que reagiam contra o chamado realismo exagerado atribuído a Platão; na Idade Média, como verdadeiro conceptualista, Roscelino, posteriormente Odkham e, depois, na época moderna, Kant, como um verdadeiro conceptualista, e os que seguem a sua concepção, não todos, porém, pois uma parte dêles tornou-se nominalista.

Em oposição a esta sentença, e que considera totalmente certa, é a sentença que repele o conceptualismo, e afirma que os conceitos universais têm um valor objectivo, segundo as notas, e o que essas notas representam, não segundo o modo pela qual elas são representadas. Êle admite que elas são verdadeiras, embora não sejam de uma verdade totalmente adequada; ou seja, as notas, que construímos na nossa mente, representam a seu modo o que as coisas são, mas não representam como as coisas são na sua realidade.

O realismo moderado afirma que as coisas significadas e representadas por conceitos universais referem-se às coisas individuais, embora a individuação não seja representada nêles, nestes conceitos. Também êsses conceitos não negam a individuação,

nem tampouco a afirmam, mas apenas referem-se a êles sem os conhecerem totalmente.

Conhecemos as propriedades que convém a essas coisas, o que é tal natureza, segundo a nossa esquemática.

Os argumentos que usa são os seguintes: na verdade, os conceitos universais se dão à parte da coisa, com suas notas, e em nossa mente; na verdade, não dizem tudo o que a coisa contém, mas dizem alguma coisa intencionalmente do que ela contém, o que lhes dá a suficiente realidade, ou melhor, o suficiente fundamento objectivo que se busca. A prova disso é que as coisas da realidade têm correspondido a êsses conceitos, e com êles podemos tirar determinadas ilações, e achar pela análise, que êles possuem determinados caracteres: propriedades, etc. E realmente vamos encontrá-los nas coisas, nas suas manifestações. Assim, no conceito de homem captamos a nota de animalidade e de racionalidade e, realmente, encontramos nos homens a presença do sensitivo, que é animal, e do racional.

Prossegue apresentando mais outros argumentos que vamos sintetizar. Êstes conceitos universais são verificados nas propriedades das coisas, e o que nós lhes temos atribuído por representação, vamos notar que elas têm. Ora, isto é uma realidade, é algo de nossa experiência, o que prova que êsses conceitos universais, de certo modo, verificam-se nas coisas. Se, êsses nossos conceitos não correspondessem realmente ao que existe nas coisas, também não existiriam as propriedades, que nós delas retiramos, e que nelas verificamos. Verificamos, no exame do oxigênio, do hidrogênio, uma série de propriedades, e podemos encontrar outras que são deduzidas do conteúdo conceptual de tais propriedades, como as concebemos na nossa mente. Tôda a nossa experiência comprova isto de modo irrefutável.

Se êsses conceitos universais não se verificassem nas coisas, não tivessem nenhuma correspondência fundamental nelas, como querem alguns conceptualistas, êles não poderiam ser aplicados como são. O homem os aplica, o homem trabalha com êles para construir uma ciência, e essa ciência se desenvolve dentro daquelas

regras de consequência, que a realidade comprova e permite verificar. Em suma, êsses argumentos podem ser todos reduzidos ao primeiro, porque nada mais faz êle do que pròpriamente repetir, por outros caminhos, o que já estava afirmado antes. Em suma, se não houvesse esta correspondência, a ciência, como verdadeiro meio de domínio do homem sôbre o mundo exterior, não seria possível de realizar.

Se êsses conceitos não correspondessem realmente às coisas, não poderiam ser aplicados às coisas como o são, e não se daria a uniformidade que se dá. Notamos que determinadas predicações são referendadas pelo testemunho das próprias coisas, o que mostra que os nossos conceitos universais, de certo modo, verificam-se nas coisas. Se êles não se verificassem, não haveria nenhuma possibilidade de construir a ciência. Ora, isto vem comprovar, de modo definitivo, que o conceptualismo, na sua parte positiva, é verdadeiro; ou, seja, de que realmente a mente humana é apta a construir conceitos universais, mas quando nega um fundamento na realidade, é falso; assim como com o nominalismo, verificamos a mesma coisa; verdadeiro na sua positividade, falso na sua negatividade.

Examinemos agora o problema ontológico, o problema do realismo. A posição realista, tomada genèricamente, afirma que o universal formal não existe formalmente, mas apenas fundamentalmente nas coisas. Essa tese é a de Salcedo, para nós, porém o universal formal dá-se formalmente no *contexto alfa* e existe *fundamentalmente* nas coisas do *contexto beta*, o que depois iremos demonstrar.

O realismo, como vimos, divide-se em realismo exagerado, o qual afirmaria que os universais se dão nas coisas, como naturezas distintas da individuação, e que os nossos conceitos representam as coisas como as coisas são, que é atribuído ao mestre de Aristóteles, o qual houvera afirmado que as idéias universais existem separadas de todo o indivíduo, que são necessárias, eternas, imateriais, e até separadas da mente divina. Estas doutrinas atribuídas a Platão, são muito conhecidas e repetidas, mas acontece que na obra de Platão não se vêem tais idéias.

O que se vê, realmente, é uma afirmativa semelhante a esta nos diálogos socráticos, naqueles em que aparece Sócrates, ainda jovem, o que não acontece nos diálogos não socráticos posteriores, nem tampouco quando Sócrates já é homem maduro e de mente filosófica perfeitamente construída.

Essa doutrina atribuída a Platão não é bem fundada, como dissemos, e assim o sentiu São Tomás, e também o entendeu Scot. São Tomás, que não houvera lido a obra platônica mas apenas o "Timeu", concluía pela possibilidade, não fazendo, porém, uma afirmativa categórica.

Scot já deu a entender que esta não era pròpriamente a posição de Platão, que apenas lhe era atribuída sem fundamento, e hoje, em face dos estudos que se podem fazer sôbre aquela obra, vê-se que não tem nenhum fundamento essa afirmativa. O que Platão queria dizer é o seguinte: que há idéias (ou formas) universais, que podem de certo modo representar a natureza dos comuns, independente da sua individuação e que são necessárias, eternas e imateriais, não afirmou, porém, *ex-professo*, que se dessem separadas da mente divina.

Considera Salcedo como realistas exagerados, Scot Eriúgena, Almárico del Bene, David de Dinant, êste como panteísta do que também podemos afirmar não ter fundamento, pois tanto a obra de David de Dinant como a de Almarico del Bene, mostram não haver procedência nessa afirmativa, porque classificá-los como panteístas no sentido comum só se consegue forçando-se um pouco os textos, porque pelos que conhecemos vê-se claramente que não é essa a verdadeira posição dêles. Cita ainda o Campelense e Abelardo, como conceptualista. Cita ainda os escotistas, sem sabermos onde fundamenta essa afirmativa, porque êstes de modo algum aceitam que êsses universais se dêem fora da mente divina, e ainda cita Fonseca e também os fenomenólogos modernos, como Husserl, Lotze, Hartmann, Scheler, Bozano, no que êle também exagera e, finalmente, os ontologistas, que ensinam que as idéias universais, como conhecemos e predicamos das coisas, são idéias divinas, e que não foram criadas, e que podem ter ca-

racteres de necessidade, de eternidade, de imutabilidade, o que seria próprio das idéias universais.

Em oposição a essa sentença do realismo exagerado, coloca-se a segunda sentença, por êle aceita, que considera de todo modo certa, que é a do realismo mitigado, a qual ensina o seguinte: que existe nas coisas individuais um fundamento semelhante, e que se pode conceber fora de tôda individuação, mas que êstes aspectos semelhantes não são distintos realmente da singularidade. Então êle reduz numa série de enunciados esta posição: que nos indivíduos existem, na sua natureza, semelhanças distintas que podem ser tomadas distintamente da sua individuação; que a natureza se identifica totalmente com a individuação. Assim a petreitas de Pedro, por exemplo, diz êle, é de todo modo incomunicável, e não se pode predicar de muitos indivíduos, mas apenas de um.

Esses conceitos universais são atribuídos rectamente, verdadeiramente às coisas, quanto à compreensão das notas, porque, na verdade, elas estão nas coisas, não são atribuídas, porém, às coisas segundo o modo precisivo de concebê-las, porque, diz êle, nós não atribuimos à coisa a não ser o que concebemos, mas não concebemos com precisão o que se dá realmente na coisa, correspondente a elas, quer dizer, intencionalmente adequadas a elas. Todos os argumentos dêle, em suma, a especificação da sua doutrina, é rejeitar o realismo exagerado, como se êsses universais se dessem fora das coisas, e afirmar que êsse realismo se dá nas coisas, que é o realismo mitigado.

Rejeita-se o realismo exagerado por uma série de argumentos que vamos agora analisá-los, comentá-los e verificar a validez. Primeiro argumento geral contra o realismo exagerado é o seguinte: êsses universais formais estarão fora dos indivíduos, ou estarão nos indivíduos. Uma posição neutra não pode dar-se. Se estão fora dos indivíduos, então são singulares, como os homens dos quais predicamos a idéia homem, que não são verdadeiramente o homem, porque não têm em si, dentro de si, a essência total do homem. De certo modo, seriam separados da própria essência do homem, senão esta essência se individua-

lizaria neste, e não poderia individualizar-se naquele. O segundo argumento é contra Platão. Diz Salcedo que se se dessem os universais separados, seriam êles contraditórios, porque estaríamos ante uma substância, que não seria nem criada, nem não criada, nem corpórea, nem espiritual. Dar-se-ia, então, a idéia de animal, que não seria nem racional, nem irracional, dar-se-ia a idéia de movimento que não tem uma determinada direcção, que não teria velocidade, que não teria, por exemplo, maior ou menor intensidade; dar-se-ia a idéia de relação, sem a idéia dos têrmos relacionados, dar-se-ia a igualdade, sem os têrmos que são comparados, igualizados; dar-se-ia o modo, sem a coisa modificada. Ora, tudo isso é contraditório.

Esses argumentos, que também foram usados por Hume para combater o realismo exagerado, defendido por Wolf, não têm procedência porém. Vejamos: *Primeiro argumento.* Êste afirma que os universais formais ou se dão fora do indivíduo ou se dão no indivíduo, mas os universais formais, de que fala o chamado realismo exagerado, não são os universais que se dão no *contexto beta,* que são comutáveis, mas, sim, os universais que se dão no *contexto alfa,* aquêles que o *Hen Prote* contém eminencialmente na sua omnipotência (que são incomutáveis).

Segundo, contra Platão e os fenomenólogos, também não procedem os argumentos. A idéia de animal em Sócrates, aceita por Platão como uma idéia universal, estaria dentro do *contexto alfa* e neste contexto racional e irracional estariam contidos eminencialmente no conceito de animal, simultâneamente, como possibilidades actualizáveis no *contexto beta.*

Todos êsse argumentos não têm qualquer fundamento. Quanto ao facto de ser criado ou não ser criado, também não procede, porque o *Hen Prote* é um ser incriado e a sua omnipotência tem de ser co-eterna com êle, e sendo êsses universais, os *arithmoi arkhai,* de que falava o pitagorismo, contidos eminencialmente na sua omnipotência, são co-eternos com êle, e também não são criados, êles não tem um princípio, êles não começam a ser. (São *ab-aeterno* embora não *a semetipso.*) A triangularidade (como incomutável, não começou um dia a ser; não nasceu;

não é física (de *phyê,* nascer); a triangularidade está contida eminencialmente na infinita omnipotência divina. Terceiro, não são corpóreos nem espirituais. Não o podem ser, porque êles não são coisas à parte da omnipotência divina. Estão contidos nela e não poderiam, conseqüentemente, ser corpóreos, porque nenhum ente do *contexto alfa* é corpóreo, como já se demonstrou; e não seriam também espirituais, porque seriam mentes inteligentes, e não se lhes atribui inteligência, nem há necessidade de atribuí-la, porque estando contida eminencialmente, não há necessidade de participar de tôdas as perfeições da divindade.

Segundo o móvel não tem ainda uma determinada direcção, mas seu movimento possível contém, potencialmente em si, a capacidade de tomar tôdas as direcções que lhe são proporcionadas, o que também poderia estar contido eminencialmente e, portanto, não haveria absurdo aqui. A velocidade pode ser maior ou menor, quando considerada apenas como algo que se dá com um *quod,* pois essa velocidade também poderia ser de tôdas as intensidades possíveis e proporcionadas ao mesmo *quod.* A relação implica necessàriamente dois têrmos, mas êstes não têm necessidade de se darem neste ou naquêle, dão-se apenas como possíveis, porque estamos dentro de possíveis, como examinaremos mais adiante para ratificar ainda mais esta posição.

Quarto: A igualdade também não precisaria de têrmos iguais para se igualarem. O modo também não precisaria da coisa significada, porque pode-se concebê-lo, mas é êle sempre modo *de* alguma coisa, e se diria, então, do seu aspecto geral, como se define o modo, como alguma coisa que se pode dar, como modificação. E, nada disso implicaria contradição, salvo se colocados no *contexto beta.* Não há, porém, contradição se êle colocar êsses universais no *contexto alfa.* Portanto, a dificuldade, que surja aqui, é producto da questão mal colocada.

Apresenta êle depois êstes outros argumentos: se se dessem os universais separados, homem não seria, por exemplo, verdadeiramente homem, mas apenas uma certa sombra e similitude ou participação. Ora, isto é absurdo; portanto, não se dão êsses universais separados. Êle justifica a sua tese, dizendo o seguinte: a essência verdadeira do homem não está dentro do homem, como é a hipótese dos adversários, mas estaria fora do homem e, então, esta mesma, como êle mesmo concebe, o homem não seria verdadeiramente o homem, mas apenas uma sombra, ou imitação, ou uma similitude do homem. Segundo: porque prova a menor ao argumentar que os indivíduos singulares, os homens, são verdadeiramente homens, porque nêles se verifica a noção essencial do homem. Então, diz êle, êstes universais separados não teriam razão de ser.

Não teriam razão de ser, repetimos, êsses universais separados, pertencentes ao *contexto beta,* não pertencentes ao *contexto alfa,* porque a participação, no *contexto beta,* se dá pela imitabilidade que possui a potência ou acto-potência, do mesmo contexto, de poder repetir tudo quanto lhe é proporcionado ao estado em que êle está; isto é, ao grau de potência-acto ou de acto-potência em que está. Portanto, o que êle repete aqui, não é o que está eminencialmente no *contexto alfa,* mas apenas imita aquêle com o que êle dispõe neste, mas êsse repetir ou êste imitar é imitar, e êste participar é participar do grande ser, que êle pode participar proporcionado a êle, ao estado dêle, ao que êle é. E essa participação não implica, de modo algum, que vá retirar ser do *contexto alfa.* Êle recebe ser do *contexto alfa,* que lhe dá aptidão suficiente de repetir, de imitar o que é imitável por êle, o que êle pode repetir.

Outro argumento é o seguinte: o que existe ou pode existir é singular. Ora, na teoria do realismo exagerado, os universais existem. Portanto, seriam singulares e não universais. Ora, no *contexto alfa,* os universais *não existem,* são *pure possibilia.* Os *arithmoi arkhai* não têm uma existência, são *pure possibilia,* contidos eminencialmente na infinita omnipotência do *Hen-Prote,* conseqüentemente não têm nenhuma singularização, porque esta se dá com o ser existente, fora de suas causas, e que está determinado e limitado, no caso, o ente do *contexto beta.*

O argumento contra os chamados ontologistas é o seguinte: as idéias universais, expressas pelos ontólogos, são alguma coisa de divino, quer as consideremos subjectivamente, como acto da

mente divina, quer as consideremos objectivamente, porque assim consideradas, os caracteres que possuem elas, são os caracteres da própria divindade; conseqüentemente necessidade, eternidade, imutabilidade. Ora, diz êle, predicamos idéias universais apenas por identidade. Então, neste caso, predicamos das coisas alguma coisa divina, por identidade, e isto é o panteísmo. Mas haveria panteísmo se afirmássemos que, nas coisas do *contexto beta,* se dessem os *arithmoi arkhai,* como estão contidos eminencialmente na omnipotência divina.

Mas há ontologistas que expõem êste pensamento de modo diferente, ao afirmarem que o universal, ou seja o fundamento real da universalidade, que se dá na coisa, é fundado na disposição da coisa, que se arranja ou é arranjada de modo tal, que assemelha ao *arithmoi arkê* por semelhança, e essa assemelhação (assimilação) se dá por meio de uma imitação da disposição da coisa, que é o sentido pitagórico e também o verdadeiro sentido platônico, e que seria o sentido que lhe dão alguns, que foram acusados de ontologismo. E nessa concepção não há panteísmo, porque não afirmam que a omnipotência divina se manifesta na coisa determinada, limitadamente. A coisa é que imita, determinada e limitadamente, dentro das suas possibilidades, o que o *Hen-Prote* contém eminencialmente em tôda a sua infinitude, na sua omnipotência também infinita.

O argumento que êle move contra os escotistas é o seguinte: aquela natureza que está nos indivíduos singulares, distinta da individuação, ou é uma numèricamente em todos, ou é multiplicada nos indivíduos e distinta numèricamente nêles. Se é uma numèricamente em todos os indivíduos, então, desapareceria a multiplicidade dos indivíduos e, pela mesma razão, desapareceria a multiplicidade da substância e dos entes, e incidiríamos, então, no panteísmo, ou é numèricamente distinta nos singulares e, neste caso, se distinguiria uma natureza da outra, então não se daria o universal distinto nos indivíduos, porque cada um seria uma, e então não haveria universalidade.

Êsse argumento também não procede, é completamente improcedente, porque não é isso que dizem os escotistas. Êstes ja-

mais defenderam esta tese. Não sabemos de onde foi tirada essa conclusão, porque Scot não a estabelece, quando, na verdade, êle perfeitamente distingue os *pure possibilia* dos "universais" *in re,* dos "universais" que se dão nas coisas, os concretos, o universal concreto da coisa, que não é uma universalidade, é uma singularidade. Scot não distingue real-realmente a essência da existência. O que se dá no indivíduo é a singularidade, e esta, entretanto, é que se dispõe de modo semelhante ao dos outros sêres da mesma espécie, e essa disposição, êsse arranjamento das suas partes intrínsecas, dispostas segundo um *logo* de proporcionalidade intrínseca, é o que tem uma certa repetibilidade. Dizemos uma certa repetibilidade, porque mais adiante iremos estudar melhor êste aspecto. Uma certa repetibilidade, a qual, cujo aspecto repetido, é que imita o *pure possibilis,* que é o *arithmos arkê,* que está contido, eminencialmente, na omnipotência divina.

O que acontece aqui, e que precisa ser clareado, é o aspecto da participação. Ora, a participação o é de um grau de intensidade da perfeição divina, e esta participação é, conseqüentemente, um grau de potência, contido eminencialmente na omnipotência divina, enquanto poder, isto é, êste ser tem o poder de arranjar-se, de se arranjarem as suas partes, segundo um logos de proporcionalidade intrínseca, semelhante ao dos outros e, que por sua vez, imita (aqui está a imitação), o *logos,* que é o *logos arkhê,* que está contido eminencialmente na omnipotência divina.

Portanto, não se trata apenas de salvar a doutrina da participação. Esta precisa e exige que se salve também a doutrina da imitação pitagórica. Portanto, a verdadeira compreensão, para evitar as confusões em tôrno da universalidade, implica a salvação da concepção da *metéxis* e da *mímesis,* simultâneamente. O aspecto mimético é um, e o metéxico seria outro, e dêste modo evitar-se-ia essa confusão. É o que Scot diz, e não pode ser entendido de outro modo, porque, do contrário, teríamos de lhe atribuir o cometimento de um êrro infantil, primário, verdadeira calúnia à mente superior do *doctor subtilis.*

Êle apresenta a segunda parte da sua demonstração, que reduz-se ao seguinte: os universais, fundamentalmente, estão nas

coisas e formalmente são construídos pela mente. Esta demonstração é uma decorrência dos aspectos precedentes, que êle apresentou. Então diz êle que conceitos universais se verificam nas coisas, segundo o que representam, e não são formalmente como cogitamos. Êles estão na coisa segundo um fundamento real e constituem formalidade construída, uma *res ficta*, construída pelo intelecto, o que perfeitamente atende a parte positiva do conceptualismo e afasta a negativa; atende a parte positiva do nominalismo e afasta a negativa; afasta o realismo exagerado, como êle entende, e afirma o seu realismo chamado mitigado.

E prossegue na sua demonstração. O realismo moderado deve ser admitido, porque, por êle, explica-se suficientemente o seguinte: 1) a verdade da predicação; 2) as propriedades essenciais dos universais, que são precìpuamente fins, por meio dos quais, são introduzidos os universais separados ou distintos da individuação. Êle demonstra estas duas conquistas do realismo moderado, que são válidas, e argumenta assim: que realmente há verdade na predicação, porque não dizemos com êsses conceitos totalmente o que a coisa é, mas o que dizemos é algo que se dá na coisa. Assim, quando dizemos que São Pedro foi pescador, não dizemos tudo o que São Pedro foi, não dizemos que êle foi apóstolo, foi Papa, foi traumaturgo, etc., mas o que dizemos é verdadeiro, de maneira que, quando dizemos que o homem é animal e que Pedro é homem, dizemos, sob um aspecto técnico o que está contido no conceito de animal e o que está contido no conceito de homem que se verifica naquele *subjectum* sôbre o qual tratamos. De maneira que, embora nesses sujeitos estejam, contudo, outros aspectos que não são expressos pelo conceito, mas o que é expresso se dá lá, o que vem verificar a verdade da predicação. Passa agora a salvar as propriedades das essências universais ou abstractas, e o demonstra do seguinte modo. Êle argumenta: as essências universais são necessárias não absolutamente, e segundo a existência, mas apenas precisivamente, porque não são exibidas as circunstâncias vindicantes, que vindicam a contingência, como são o tempo, o lugar, a situação delas. São eternas não positivamente e segundo a real existência, mas meramente, precisivamente, porque se prescinde de todo o tempo no qual começam a ser possíveis,

ou no qual duram. Aceita as idéias universais, no sentido da sua eternidade, que pertence ao *contexto alfa*. As que se dão com as coisas do *contexto beta* não são as mesmas, são imitáveis, não segundo a física realidade, e absolutamente, mas apenas hipotèticamente. Assim se se quer que haja cão, homem, deve haver unidas aquelas notas das quais consta homem ou cão, porque, do contrário, não haveria nem cão, nem homem. Vemos que êle, no final, para salvar as propriedades essenciais, universais ou abstractas, reconhece que essas idéias, êsses universais, têm um fundamento real na coisa, e correspondem a algo que não é precisivo, e que não está sujeito à cronotopicidade, que é própria do *contexto beta*.

Se compreendemos assim, compreendemos que o realismo exagerado nada mais é do que consta dessa afirmação e não as que lhe foram indevidamente emprestadas. O pensamento está perfeitmente claro, e temos a solução do problema dos universais, nessa primeira parte, parte crítica, embora tenhamos de discuti-lo agora na parte psicológica, na parte correspondente à origem dêsses conceitos universais, o que será matéria do próximo capítulo. Apresenta Salcedo uma série de objecções à sua tese.

Diz êle, o objecto das ciências é alguma coisa real, ora o objecto da ciência é universal, logo o universal é alguma coisa real. Então distingue na maior, que o objecto da ciência é alguma coisa real. O objecto das ciências é alguma coisa real, segundo o que diz, êle concede; segundo o modo pelo qual é êle, distingue; e que êste é objecto das ciências reais, êle nega, mas que é objecto das ciências lógicas e de razão, êle concede. Então contradistingue a menor: os objectos das ciências são universais. O objecto da ciência é o que é universal, concede; também o modo pelo qual o universal, enquanto universal subdistingue; é objecto de alguma ciência lógica ou de razão, concede, mas o objecto de tôda ciência real, nega.

A segunda objecção que apresenta é a seguinte: a ciência não pode mudar o seu objecto; ora, se o objecto, também segundo o modo, pelo qual é concebido, não conciliar, a ciência não ficaria, não imutaria, não tornaria mutável o seu objecto;

portanto, o objecto também, segundo o modo pelo qual é real, é o que deve tratar as ciências das coisas reais. Ele distingue a maior. As ciências não poderiam imitar o seu objecto, porque importaria positiva deformidade, concede. Negativa, isto é, imperfeição natural da conjunção infinita, êle nega. Todos êsses argumentos estão perfeitamente adequados ao que dissemos, e essas objecções precisariam ser respondidas do modo como respondemos, que seria mais claro, mas em todo caso vejamos o modo dêle responder.

Diz êle o seguinte: o que é exibido pelo conceito universal é eterno, necessário, etc. Ora, as coisas dêste mundo não são dêste modo; portanto, o que o conceito universal exibe não está nas coisas mundanas, mas em algum mundo ideal, dá-se no mundo ideal. Então distingue: o que é exibido pelo conceito universal é eterno, necessário, etc., precisivamente e negativamente, concede; positivamente nega. Êsse *precisivamente* e *negativamente*, que êle vai conceber contra êsses conceitos universais e eternos, quer dizer, no *contexto alfa*, é eterno, no outro contexto pode negar.

Vejamos outro argumento dêle: o que funda relações eternas é êle mesmo eterno; ora, a essência da coisa funda relações eternas, por exemplo, o triângulo. Ao triângulo compete sempre haver a soma de dois ângulos rectos; portanto, a essência da coisa é positivamente eterna. Então distingue a maior: o que funda as relações *ab-eaternas* existentes é êle mesmo eterno, concede. O que ùnicamente se inquirisse dessas relações, êle nega. Aqui a distinção é clara, a essência da coisa *in re* é uma coisa, e a essência da coisa no *contexto alfa* é outra. A mesma distinção facilita.

O último argumento que apresenta é êste: existem idéias divinas das quais os indivíduos participam; portanto, existe a universal subsistente. Distingue o antecedente, e que ela seja em si mesmo subsistente, nega; que seja subsistente na mente divina subdistingue; que constitua nos indivíduos ocasião de serem êles conhecidos por nós em si mesmo, nega; que são conhe-

cidos por nós como universais *in repraesentando* e *in causando* relativamente aos indivíduos, concede.

Não podemos ter a visão directa dêsses *pure possibilia*, dêsses *aritmoi arkhai*, que estão na mente divina (aliás estão contidos eminencialmente na omnipotência divina). Não, os nossos são apenas imitativos, são apenas algo que imita, que sabemos que devem corresponder-lhes, que devem corresponder a êsses nossos universais, que a mente constrói, e que encontramos um fundamento na coisa, deve corresponder-lhes, na mente divina, o que lhes dá um fundamento de verdade, não podemos dizer, porém, que o que está aqui se adequa perfeitamente, ou é uma repetição perfeita daquele lá. Seria absurdo. Nossa mente não afirma tal coisa. Não alcançamos a visão do que pertence ao *contexto alfa* como vimos, senão pela análise que conseguimos, partindo do exame das idéias, e dentro, naturalmente, do conteúdo das mesmas idéias, que matèticamente podemos construir com uma precisão tão perfeita, que inclui uma necessidade absoluta, não, podendo ser de outro modo, senão como os concebemos desde que usemos a Dialéctica concreta com todo rigor. Assim a idéia de consequência, de antecedência não podem ser de outro modo, senão aquêle que matèticamente construímos, como a idéia de princípio, como a idéia de causa e, sucessivamente, mas que as coisas, aqui, que principiam, as coisas que causam não sejam perfeitamente aquelas, nem poderiam ser, seria absurdo, então elas se existencializariam, e aquelas não podem existencializar-se; isto é, não podem singularizar-se como entidades que se dessem fora de suas causas.

CAP. III

O PROBLEMA LÓGICO DOS UNIVERSAIS

O problema psicológico, a origem dos conceitos universais, leva Salcedo à seguinte tese: o universal formal é realizado por uma operação do intelecto; o universal formal directo é formado por uma mera precisão da mente; e o formal lógico ou relativo, por comparação reflexiva da natureza abstracta com os indivíduos.

Então temos aqui, 1.º) o universal formal directo, que é o que está na coisa, que é realizado por uma mera precisão da mente; e 2.º) o formal lógico ou relativo, que é producto de uma comparação reflexiva da natureza abstracta com os indivíduos.

A psicogênese do universal, que é conseqüentemente o problema em questão, estudamo-la no livro "Sabedoria dos Esquemas". Dêste modo não trataremos dêste tema do ângulo psicológico, que oferece uma ampla problemática, em que as contribuições modernas da Psicologia são importantíssimas para o melhor esclarecimento da formação dêstes conceitos, pois pensamos que se tratam aqui de conceitos. Não é o universal considerado, por exemplo, *extra mentis*, independente da nossa mente, mas o universal enquanto conceito, enquanto construção da nossa mente.

Quanto a esta parte nada temos a opor, porque realmente êstes universais, e outros que acaso se possam formar, são realmente productos da nossa mente. O que nos interessaria é a parte que já analisamos, a parte ontológica, da correspondência dêsses nossos conceitos à realidade, qual a adequação que podem

ter com a realidade. De maneira que esta parte do problema psicológico teremos de passar por cima, porque ela não é a mais importante para o nosso estudo, pois o que nos interessava saber é qual o fundamento do realismo, pelo menos do realismo moderado, cujo fundamento já vimos e já demos. Quanto à formação dêsses esquemas, como é assunto de psicogenética, deve naturalmente pertencer à matéria correspondente. Poderíamos tratar dêle aqui, mas iriam ficar alguns pontos obscuros, ou pelo menos com certa ambigüidade, como se vê na filosofia clássica, em consequência de não dispor ela do material que dispomos hoje para realizar tal trabalho, pois além do material de que dispunham ainda temos a nossa favor as grandes e imensas investigações analíticas modernas, sobretudo feitas sôbre a formação dos conceitos na mente humana.

Quanto ao *problema lógico,* problema universal, podemos anotar as questões: 1) como é a natureza do conceito: se êle está no indivíduo (que é a parte que procuramos no estudo dos universais; 2) Qual a natureza segundo está na mente, a natureza absolutamente visualizada, quer dizer, visualizada sob o que é constitutivo pròpriamente da coisa; em suma que é o que construímos, fundando-nos no que está na coisa.

Outra divisão clássica é a do universal *ante-rem*: os universais considerados como idéias separadas dos indivíduos, como exemplos na mente divina, onde existissem a seu modo; e o *universal in re,* que é o universal fundamental, que não se distingue dos indivíduos, e que é um universal formal, mas que tem o seu fundamento no indivíduo, que se distingue, enquanto conceito, do próprio indivíduo, que é a sentença escotista, e é também a de Pedro da Fonseca, e o *universale post-rem,* universal após a coisa, que é o universal formal, enquanto êle é apenas formado por uma operação do intelecto, com um fundamento nas coisas, o qual pode ser directo ou reflexo, segundo os aspectos que já tivemos oportunidade de examinar.

A terceira divisão é a do universal fundamental, já examinado, o universal directo, formal, que é aquêle que está no indivíduo, e, finalmente, Salcedo apresenta aqui uma série de di-

visões muito comuns na escolástica, que é o *universal directo,* por exemplo, que é aquêle que se dirige à natureza segundo ela é, e não segundo o estado em que ela está na mente; o *universal de primeira intenção,* que é a cognição directa, tendente para a coisa, segundo ela mesma, que é também chamado a cognição, que é a primeira intenção, por oposição à cognição que está depois na mente, que é chamada de segunda intenção.

Temos o universal de primeira e o universal de segunda intenção; quando tende directamente para a coisa é de primeira intenção. Então temos aqui, enquanto a cognição é directa, segundo julgamos estar na coisa, é de primeira intenção, e quando a consideramos na mente, ela é de segunda intenção.

Esta é matéria muito controversa na escolástica e na "Sabedoria dos Esquemas" analisamos e clareamos bem êste problema, que é muito ambíguo.

Há, ainda, o universal absolutamente considerado, que é a natureza considerada segundo as notas das propriedades reais, que lhe convém, não segundo o estado de individuação ou de precisão, mas só enquanto na natureza, o universal tomado absolutamente, por exemplo, a animalidade e racionalidade na *humanitas;* o universal metafísico, que é real e metafísico; o universal absoluto, que se refere à natureza, segundo ela mesma, e não ao que ela possa ter em relação a outros indivíduos.

Essas classificações, em suma, são de segunda importância, são mais provenientes das disputas de alguns autores que procuraram criar maior precisão nos seus conceitos sôbre os universais, e tudo isto, como dissemos, é tratado na obra citada, onde oferecemos uma nova classificação, muito mais clara, e sem essas ambigüidades, colocando cada universal no seu devido lugar. Não quer dizer que estejamos considerando que o trabalho dos escolásticos neste setor seja algo de menor valia, por ser algo que podemos superar, pois as contribuições modernas da Psicologia permitem, em alguns casos, dar uma solução muito mais clara à matéria. Para êles era um tanto difícil, porque permaneciam entregues mais à conceituação, enquanto hoje se pode estudar, fundando-se na psicogênese e na psicologia evolutiva a realidade

do processo mental da formação dos universais, um dos temas mais difíceis e mais sérios da Psicologia, porque realmente é o aspecto que nos revela a nossa profunda diferença entre nós e os animais, os quais não têm possibilidade de atingir aquelas complexas formas que somos aptos a realizar.

Em tôrno do universal, demos até aqui o fundamental para a solução dêste problema, embora tenhamos que reconhecer que ainda há muitos outros aspectos importantes não tratados, sôbre os quais cuidaremos na obra citada, bem como na Matese concreta, porque nela trabalharemos, não só com um novo vocabulário, como também com as contribuições da "Teoria Geral das Tensões e da Esquematologia. Se não possuímos talvez a grandiosidade da mente daqueles homens, sem que nisso haja qualquer manifestação de desvalorização do que somos, pelo menos dispomos de melhores informações, porque temos às mãos, não só o material sôbre o qual êles trabalharam, como o material extra-escolástico, de outros sectôres, de gravidade extraordinária, de seriedade sem dúvida imensa, e que aportam contribuições esclarecedoras. Então as dificuldades que os escolásticos encontravam, vão ter solução favorável para a sua própria posição, quer dizer, em vez dessas descobertas da psicologia moderna virem criar embaraços, obstáculos ao modo de pensar dos escolásticos, ao contrário, elas vieram para corroborar aquelas posições, trazendo novos argumentos que êles não dispunham.

Como vemos na crítica ao atomismo adinâmico de Demócrito; sabemos que tôda refutação realizada por Aristóteles, como a realizada pelos escolásticos, fundava-se exclusivamente na parte especulativa; quer dizer, refutava-se a concepção de Demócrito, porque ela era especulativamente falsa, levava a juízos eivados de falsidade, pois não tinham os escolásticos naquela época, a seu favor, nada da experiência. Podiam argumentar apenas especulativamente, não podiam argumentar com a prática.

A atomística dinâmica do século XX, com as grandes descobertas electrônicas, veio fortalecer a posição de Aristóteles e a posição da escolástica, em oposição à adinâmica de Demócrito.

A teoria atômica moderna não é democrítica; ao contrário, ela é muito mais próxima dos *minima* de Aristóteles do que dos átomos de Demócrito. De maneira que essas contribuições da ciência moderna vêm trazer novos argumentos definitivos, porque, além de estar assistida a posição aristotélica-escolástica de uma argumentação poderosa, meramente especulativa, ela também está assistida por uma nova argumentação fundada na experiência, fundada na inducção, o que é de máxima importância.

Assim, quando queremos dizer que possuímos modernamente outros elementos mais seguros para resolver êsse problema, temos de acrescentar que as soluções não vêm em desencontro daquilo que os escolásticos quiseram realizar. Ao contrário, vêm robustecer, trazer um aportamento retirado da experiência, da análise psicológica, pois, como sabemos, a psicologia moderna é ainda uma psicologia sobretudo analítica, e traz elementos novos, poderosíssimos para robustecer os argumentos clássicos.

De maneira que não se pode de modo algum afirmar que a posição escolástica é uma posição falsa; ao contrário, é uma posição segura, certa, não suficientemente demonstrada, ou pelo menos, que não esgotou tôdas as possibilidades de demonstração.

E, então, se verificará quais são as classificações, as precisões que a mente humana fêz em tôrno do problema dos universais, quais as que devem e podem continuar, e quais as que podem ser desprezadas sem prejuízo da posição filosófica; porque esta precisão, que podemos fazer hoje, supera a antiga, devido a êsse aportamento da experiência.

Não se quer com isso desmerecer os escolásticos; ao contrário, êles foram imensos, extraordinários, pois dispondo de tão poucos dados, chegaram a conclusões tão seguras, que a psicologia moderna acaba de alcançar. É o que mostramos em "Sabedoria dos Esquemas". (Tratado de Esquematologia).

Outra parte importante do tema em estudo é a referente às relações entre o que se concebe de universal, e a escolástica, no referente à parte ontológica, que se dedica ao estudo das possibilidades, porque temos de estudar os universais enquanto possíveis,

enquanto puramente possíveis, ou enquanto meramente possíveis, dentro da ordem divina, para termos, então, um esclarecimento mais completo em tôrno da realidade dos universais, e também para que se possa discutir se há qualquer fundamento na atribuída doutrina a Platão, da subsistência das formas dos universais. E naturalmente isto virá a seu tempo.

* * *

Vamos agora iniciar uma análise em tôrno da metafísica geral, da Ontologia. De qualquer modo que se coloque a mente humana, desde o instante em que ela busca especular sôbre as interrogações, que sempre a angustiaram, inevitàvelmente, deseja de chegar a objectos iniciantes de tôdas as suas perguntas, terá de chegar à noção de *princípio*.

De qualquer forma, quer o que haja tenha vindo de um ser análogo a êste, ou não, ou tendo sido um súbito acontecimento no oceano de nada, ou até algo realizado por êsse nada, ou uma transformação dêsse nada que, sùbitamente, se afirma como um ser positivo, como algo positivo seja como fôr, de qualquer forma que se coloque êsse especular, terá sempre, em primeiro lugar, um princípio, como objecto primeiro, fundamental.

Foi essa a razão que levou certamente Pitágoras a compreender que a Matese como era por êle entendida, tinha de ser antecedida por uma Matese superior, a *Máthesis Megiste*, que seria aquela que teria, como objecto de seu estudo, êsses princípios e as suas leis.

Desta forma, o princípio ou pode ser o ser, ou pode ser o nada, já que a especulação nos levaria a compreender a impossibilidade de algo intermediário entre ser e nada. Sendo o ser o princípio, em tôrno dêle se formariam mais disciplinas, como também se poderiam formar outras disciplinas em tôrno do não-ser. Dêsse modo, não há mais necessidade de que tenhamos de justificar os fundamentos da Matese, já que o fizemos nos volumes anteriores desta série, em que mostramos que essa disciplina se impunha, porque, quer queiramos quer não, o ser humano, no seu

especular filosófico, terá, fatalmente, de colocar um conjunto de princípios imprincipiados, que regeriam tudo quanto há, tudo quanto se dá, e êsses princípios, sendo imprincipiados, são, conseqüentemente, também eternos e imutáveis, o que decorre rigorosamente da análise que se fizer em tôrno do imprincipiado.

Quanto à justificação da Ontologia é matéria a ser discutida, e a justificação da Meontologia também. Não que já não se tenha de uma vez por tôdas justificado, pelo menos a primeira disciplina, por que os longos trabalhos executados pelos escolásticos, através dos tempos, e mesmo os de Aristóteles, essa disciplina está suficientemente bem fundada. A Meontologia foi sempre considerada como uma parte da Ontologia, o estudo das idéias negativas, partindo-se de que o *Meon* é apenas uma idéia negativa.

Entretanto, como podemos também tomar o *Meon*, não apenas como uma idéia negativa, mas como uma negação independentemente de nós, a Meontologia, conseqüentemente, também tem a sua justificação; teria o não-ser enquanto não-ser como objecto formal, assim como o ser enquanto ser seria o objecto formal da Ontologia.

Não é mais possível tolerar um preconceito muito vulgarizado hoje entre inadvertidos, de que não se deve mais admitir idéias eternas.

Nós somos obrigados a admitir idéias eternas, quer queiramos, quer não; se essas idéias são óbvias, não podemos de modo algum considerar que nós as criamos, que as construímos. Nós apenas as achamos, apenas as descobrimos, elas nos são reveladas de um modo ou de outro.

Quando chegamos à conclusão, por exemplo, na Matemática, de que a validez de um resultado não é uma criação nossa, não é algo que principiou conosco, mas uma verdade que ultrapassa a todo e qualquer princípio no tempo, porque se não houvesse criação, ou tudo fôsse apenas nada, absolutamente nada, num haver das coisas essa ordem seria verdadeira e sem êsse haver *é* verdadeira desde sempre.

Contra essas idéias eternas não se pode fundar devidamente nenhum argumento em contrário. Tôdas as tentativas dos positivistas, dos que combatem a Metafísica em geral, ao quererem demonstrar que essas idéias são meras criações do espírito humano, que são meros esquemas mentais, malograram na sua demonstração, porque o ter o antecedente prioridade sôbre o conseqüente, não depende absolutamente da nossa psique, não é uma criação dela, nem é ela que lhe dá tal justificação, e nós não podemos negar que, independentemente da psique humana, antes mesmo de surgir o homem, o antecedente tinha prioridade sôbre o conseqüente. Ora, a Matese pròpriamente vai trabalhar e construir, vai redescobrir, vai desvelar todos êsses princípios, e verificar que tôdas essas idéias eternas, à proporção que invadamos o seu campo e que as conheçamos, vamos verificando que as coisas de cá, as coisas da nossa experiência, as coisas da nossa empíria, procedem imitando-as. Elas se actualizam, dentro das mesmas normas e das mesmas leis que constituem objecto da Matese (1).

Ora, ao chegarmos a êste ponto, alcançando esta posição, passa a Matese a ser de uma utilidade extraordinária, porque poderemos com ela não só compreender melhor as coisas do mundo da nossa experiência, como, também, saber o que se dá com certeza, e o que se dá apenas ilusòriamente para nós, porque tudo o que aqui se der, ofendendo aquelas idéias eternas, tudo o que as ofenda, que as repugna, será falso, ou será producto apenas de uma ilusão.

Então teríamos, e êste é o ponto fundamental, a parte mais importante do nosso trabalho; teríamos, neste caso, à nossa disposição, um verdadeiro *kritérion filosófico*. Teríamos a pedra de toque pela qual poderíamos aferir o valor de todo e qualquer juízo filosófico. Ora, acontece que, no decorrer do tempo, a opinião geral tendeu para considerar que essas idéias eternas nada mais são do que esquemas mentais do ser humano, precisões da nossa mente, sem nenhum fundamento real, como o nominalismo,

É o que demonstraremos no nosso livro «Sabedoria das Leis», que faz parte desta série.

por exemplo, tentou estabelecer e desenvolver, e ninguém pode negar que conseguiu influir, empolgar, muitas mentes humanas.

Por isso, como, por sua vez, aquêles que aceitavam a não-fundamentalidade dessas idéias eternas, perturbavam a acção dos que as aceitavam, como os grandes escolásticos, êstes mesmos foram afastando-se dessa pesquisa, temerosos de serem considerados como fanáticos de um mundo de meras imagens sem fundamento real, vivendo apenas sonhos, alucinações, etc. Embora aceitassem as idéias eternas, não se dedicavam a elas com aquêle afinco, com aquela intensidade de estudo que se fazia mister, com excepção de um São Boaventura ou um Alexandre de Hales, um Scot, e também alguns de seus seguidores, enquanto outros, que correspondem a outras posições, pouco se importaram com a investigação sôbre temas tão importantes.

Qual foi, então, o resultado? O resultado foi o desenvolvimento, dentro da escolástica e na filosofia moderna, de uma vasta especulação em tôrno da parte fundada na empíria, que é, sem dúvida, uma obra gigantesca e extraordinária, à qual não correspondeu a mesma actividade no campo das idéias eternas.

Por não se ter realizado essa investigação não se notou que havia uma profunda verdade na lei hermética, que "assim como é o superior, é o inferior; assim como é o inferior é o superior" que é a lei da analogia. Não se compreendeu melhor a analogia que há entre as coisas do mundo da nossa experiência e as coisas eternas.

As coisas da nossa experiência não são actualizações das coisas eternas; são actualizações de coisas criadas, de coisas fabricadas, de coisas realizadas por um agente eficiente, enquanto que o outro não tem uma fabricação, uma criação.

Julgava-se que a especulação em tôrno das idéias eternas não era de tanta importância como a especulação em tôrno dos factos da nossa experiência. E chegava-se à conclusão de que apenas partindo dêsses factos, alcançaríamos as idéias eternas que lhes eram correspondentes; quer dizer, seguiríamos o método empírio-racionalista, que foi o de Aristóteles, o método predominante na

escolástica. Mas embora seja certa essa orientação, ela não é completa; porque partia de uma tomada de posição de certo modo falsa, porque julgava não ser possível, ou pelo menos assim sentiam êsses autôres não haver necessidade de outro método, que seria o de descer das idéias para as coisas, porque êsse método era perigoso porque nos levaria a construções apriorísticas, sem fundamento real, que terminariam por perturbar as nossas pesquisas. Por êsse lado, havia uma parte de verdade, porque realmente se não houver um bom fundamento matético, a especulação em tôrno das idéias eternas pode levar o filósofo menor a cometer dêsses erros, mas desde que seja êle bem assistido por uma dialéctica concreta, como tivemos oportunidade de realizar, não há mais êsse receio, porque tôdas as conclusões matéticas a que chegamos, nenhuma delas deixou de ter um correspondente real nos factos da experiência (1).

Já havia, portanto, possibilidade de descer a escada; não precisávamos apenas subi-la. Ora, se unirmos os dois métodos, o empírio-racionalista e o idealista-empírico, o ideal-real (aqui estamos usando ideal-real, idealismo-realista, no sentido platónico, no sentido pitagórico, não no sentido dos idealistas alemães, que não entenderam bem Hegel), verificamos que se usarmos os dois métodos, simultâneamente, verificaremos que as nossas conquistas não vão se reduzir apenas (como alguns autores poderiam dizer), a alcançarmos os mesmos degraus. De qualquer forma, basta que subamos, que é muito mais seguro, e estaremos sempre realizando, embora inversamente, o trabalho que desejam fazer aquêles que se colocam na posição pitagórico-platônica, mais platônica pròpriamente do que pitagórica, porque a pitagórica não é bem esta, seria a conjunção dos dois métodos, do empírio-racionalismo e do idealismo-empirista, que os discípulos de Pitágoras, quando na dispersão, separaram isolando-os. O especular filosófico, para Pitágoras, deve ser simultâneamente teórico-prático e prático-teórico.

As razões são as seguintes: é que se nos preocuparmos exclusivamente com a investigação filosófica, e especulações, partin-

(1) Essa dialéctica é por nós examinada na obra «Sabedoria da Dialéctica», que faz parte desta série.

do da empíria, nos afastaremos de uma série de descobertas importantes, possíveis de serem feitas pelo outro lado, o que só nos traria prejuízos, como trouxe, e levou a escolástica a colocar mal, pràticamente, as suas fundamentais questões, colocação que já encontramos em Aristóteles e daí cair em inúmeras disputas estéreis, sectarizadas por inúmeras posições, e que a hermenêutica tem levado a múltiplas sentenças, muitas das quais até contraditórias.

Verificou-se mais, com espanto, que muitas dessas posições apresentavam uma coerência poderosíssima, e argumentos não só coerentes como robustos, de modo a colocar a mente humana num estado de perplexidade, o que aconteceu com muitos filósofos que desejaram estudar a escolástica, o que fêz com que ela até desse a impressão de que não levaria senão a estados aporéticos, e que, portanto, havia necessidade de investigar por outros caminhos. O que aconteceu foi normal em tôda a filosofia moderna, que se foi afastando da escolástica devido a êsse estado de perplexidade a que chegaram alguns autôres. Ora, isso tudo se deve exclusivamente ao êrro fundamental, que denunciamos, sem querer com isso desmerecer os grandes trabalhos realizados.

Sabemos que muitos não concordarão com as nossas palavras, mas como estamos fazendo obra que demonstra o fundamento do que afirma, com demonstrações de rigor apodítico, de maneira que atinjam a verdade, como a entendemos e como podemos entendê-la, não nos preocupam as divergências.

Queremos acrescentar que a especulação matética vem completar êsse trabalho realizado pelo empírio-racionalismo escolástico; quer completá-lo, porque a especulação em tôrno das idéias eternas nos obriga a chegar a diversos axiomas, a diversos adágios, que são absolutamente certos, e que nos podem explicar melhormente os factos, e também permitir que coloquemos as questões escolásticas em outras posições, e partindo destas encontramos soluções para as suas aporias, o que de outro modo não se consegue alcançar.

É naturalmente uma obra, assim à primeira vista, ambiciosa. O que estamos dizendo pode provocar em muitos uma atitude de

dúvida e até de sarcasmo ao dizer-se que alguém, e sobretudo num país subdesenvolvido tenha a audácia de querer apresentar uma solução para as aporias filosóficas, que há milênios agitam o homem.

É realmente alguma coisa de inaudito. O que pedimos, e apenas o que esperamos é que verifiquem as demonstrações, a maneira como expomos e como demonstramos o que afirmamos e postulamos, e se encontrarem defeitos e erros que os apontem, e se não encontrarem, tenham a dignidade de reconhecê-lo.

CAP. IV

KANT E A ONTOLOGIA

A tese fundamental da escolástica consiste em postular que, antecedendo as ciências naturais e matemáticas, e do campo filosófico, as ciências filosóficas particulares, há uma ciência, que considera o ente enquanto ente, e que é rectamente chamada de Ontologia ou, também, de Metafísica Geral.

Na classificação das ciências, há grande divergência, pois são múltiplas as classificações, do que não iremos tratar aqui, pois já o fizemos nos lugares oportunos, em nossas obras de Filosofia. Como tôda ciência possui um objecto formal, poderíamos dizer que há tantas ciências, quantos objectos formais formos aptos a distinguir nas coisas.

Ora, a concepção da física, no sentido clássico, que não é a mesma do sentido moderno, que é pròpriamente a físico-química, tinha como objecto a matéria considerada na sua singularidade, independente de ser sensível ou não, de ser captável pelos nossos sentidos ou não; a matéria em geral, a matéria enquanto matéria, seria, pròpriamente, o objecto da Física, e tenderia a estudar, a investigar, a descrever, os factos e as leis que regem os factos da matéria, o que pròpriamente constituiria a chamada *ciência positiva,* a qual, enquanto estuda o corpo não vivente, é a *Físico-química;* o corpo vivente, sob o aspecto genérico, teríamos a Biologia, tomado quanto às plantas, a Fitologia, tomado quanto aos animais, a Zoologia, e tomado quanto ao homem, a Antropologia. Essas constituiriam, em linhas gerais, a ciência positiva, a qual está ligada à ciência da Física no sentido clássico.

A parte antropológica subdividir-se-ia em outras ciências particulares, por exemplo, as que se dedicam ao estudo dos actos e do sujeito das leis, que é o homem, e, então, temos a Psicologia Experimental; estudando êsse homem enquanto educável, enquanto conduzível, temos a Pedagogia; enquanto dirigível em relação à criação de riquezas e à administração, a Economia; enquanto dirigível e governável, Política; enquanto dirigível nas relações mútuas, a Sociologia; enquanto dirigível para realizar alguma coisa, teríamos as Belas-artes, os ofícios, a Técnica, etc. E finalmente, uma filosofia de tudo isto é a *filosofia natural*, que viria investigar a essência íntima dos corpos, segundo as diversas maneiras de serem êsses corpos. Então esta, por sua vez subdivide-se, quando trata do corpo sob o seu aspecto genérico, em Cosmologia; quando trata do corpo vivo, em Psicologia; quando êsse corpo vivo é irracional, em Psicologia inferior, quando êsse corpo vivo é racional, em Antropologia filosófica. Quanto aos actos que êsse ser, êsse corpo vivo racional pratica, que são aptos para alcançar a verdade, temos a Crítica; aptos também para alcançar a verdade temos a Lógica e a Criteriologia, a Dialéctica, e quanto à direcção que vai tomar aos fins de tôda a vida humana, temos a Ética.

E finalmente, na divisão clássica, que se pode ainda fazer, surgiriam agora, fora da ciência positiva, e fora da filosofia natural, mas ainda tendo como objecto a matéria tratada abstractamente, a matéria singular e a matéria sucessiva, que não pròpriamente investigadas na sua essência última, nem nas suas causas, mas apenas investigadas nas suas relações de igualdade e de desigualdade, que seria a Matemática, e enquanto quantidade contínua, Geometria, e enquanto quantidade discreta, a Aritmética. E tomado na essência de suas causas absolutas últimas, tratando, portanto, já não do ente material, mas do ente imaterial, segundo o seu ser, temos a Metafísica, que seria uma espécie de Trans-física; e essa metafísica, então, tratando do ser, precisivamente, na sua imaterialidade enquanto ser, é a Ontologia, e do ser tomado positivamente enquanto material, temos: se o ser é incriado, a Teodicéia, e se o ser é criado, a Pneumatologia. Dessa forma vemos uma classificação de Suarez, que é das melhores dentro da concepção escolástica, que julgamos a mais completa, porque as divergências que possam

surgir são pequenas e não afectam a essência pròpriamente da classificação.

De forma que as Ciências Naturais, quando tratam dos corpos, enquanto inorgânicos, temos a Física e a Química; enquanto orgânicos, temos a Biologia, a Botânica, a Zoologia e a Antropologia Filosófica, como dissemos. A colocação, portanto, da Ontologia era clara, perfeitamente clara para Aristóteles, como para os escolásticos, porque temos de considerar o seguinte: quando tomamos o ser sob um determinado aspecto, nós o tomamos reduplicativamente, quer dizer, duplicamos o modo de considerá-lo, como ao tomar o ser enquanto ser, nós o tomamos: 1.º como ser, e 2.º mas apenas enquanto isto, quer dizer, tomamos o ser apenas enquanto ser, que é tomar o ser dentro duma máxima precisão, interessando-nos apenas em saber em que consiste, pròpriamente, o ser enquanto ser.

As conclusões a que chegavam os escolásticos em tôrno da Ontologia também são válidas, porque dizem êles que essa ciência é universalíssima, tem como objecto formal o objecto universalíssimo, que é o ser enquanto ser.

As conclusões a que chegavam os escolásticos em tôrno da Ontologia também são válidas, porque dizem êles que essa ciência é universalíssima, tem como objecto formal o objecto universalíssimo, que é o ser enquanto ser.

É, então, conseqüentemente, uma ciência màximamente abstracta, porque ela toma o ser dentro da máxima abstracção, excluindo tôdas as outras possíveis reduplicações, para apenas tomar uma: enquanto êle mesmo. Tinha de ser uma ciência última, e conseqüentemente também a primeira, porque tôda a filosofia escolástica é uma filosofia positiva, e sendo tal, ela parte do ser; ela não parte, como o faz a Matese, dos princípios, e não discute ainda a positividade; esta é algo a ser discutido depois. É lógico que a Matese vai concluir que o início de tudo é positivo, porém não começa o seu estudo pela positividade, ela começa pelos princípios, por aquilo de onde começa algum têrmo que seja objecto de qualquer investigação nossa ou de quem quer que seja.

De maneira que, então, dentro da concepçio positiva, naturalmente que a Ontologia é a última ou a primeira das ciências e vai fundar-se, segundo êles, em alguns princípios, como o princípio de contradição que é fundamental, pois o ser enquanto ser não pode ser não-ser, porque se afirmamos que o ser, enquanto ser, é ser, não podemos simultâneamente, e sob êsse mesmo aspecto, afirmar que o ser é não-ser, porque, então, estaríamos em contradição, estaríamos simultâneamente afirmando a positividade do ser, e simultâneamente negando esta mesma positividade.

De forma que desde o momento em que tomamos uma atitude positiva, desde o momento em que a nossa mente põe alguma coisa, ela não pode, simultâneamente que põe, retirar, porque haveria contradição, porque formar-se-iam duas ações: a de pôr e ao mesmo tempo a de tirar o mesmo simultâneamente, em que uma anularia a outra, o que seria um absurdo. De forma, que, conseqüentemente, a filosofia positiva tem de partir do princípio de não contradição. Esta é fundamental ao lado do princípio de identidade, que decorre, como vimos, do princípio do terceiro excluído.

De maneira que a definição de Metafísica, dada por Aristóteles, de que era a ciência que considera o ente, ou o ser, enquanto ente, ou ser, e o que decorre regularmente desta tomada de posição, é o que modernamente se chama de Metafísica Geral, ou seja; Ontologia. Em tôrno desta ciência, naturalmente, há divergências, que podem dividir-se do seguinte modo: o daquêles que afirmam que esta ciência tem um fundamento, e o daqueles que afirmam que esta ciência não tem fundamento. Os adversários da Metafísica dizem o seguinte: não há um objecto metafísico, não há o transfísico, nada há além do físico, portanto a ciência primeira tinha de ser a Física. Não havendo algo antes do físico, não havendo, portanto, êsse objecto, essa ciência não tem fundamento.

Outra razão é que não temos meios de poder conhecer se há um ser transfísico. Sòmente temos meios de conhecer o ser físico. O ser transfísico é producto apenas de nossa especulação, exclusivamente mental; portanto, também se acaso êle se dá, não

temos meios de conhecê-lo, o que já é uma negação de carácter agnóstico. A primeira é uma negação completa, total, positivista; está já é agnóstica.

Outro argumento fundamental é: em face dêste objecto não possuiríamos meios suficientes para com êle constituir uma ciência, porque êle escapa à nossa visão, à nossa captação.

Vemos que a posição negativa em relação à Metafísica toma diversas atitudes, mais ou menos intensas na sua negatividade. Assim os materialistas em geral negam radicalmente a Metafísica: não há possibilidade, nem tem qualquer fundamento um ser tomado precisivamente. Tal ser alegam, é apenas uma criação da nossa mente, sem nenhum fundamento real. Essa é a posição dos materialistas do passado grego, do europeu, e de todo materialismo que se manifestou através dos tempos.

Outros, entretanto, tomam uma atitude mais branda: negam a Metafísica, mas dizem que apenas é uma ciência que não se pode realizar, por nos faltarem elementos, não termos meios nem possibilidades de penetrar o transfísico. É inútil tentarmos o impossível, o que está além das nossas fôrças. Esta é mais ou menos a atitude dos agnosticistas em geral, que consideram que há um aspecto ininteligível para o homem, alguma coisa que ultrapassa as nossas possibilidades cognoscitivas, e que, portanto, é perda de tempo, uma inutilidade procurarmos êste caminho.

Dêste lado, estão os positivistas, os kantianos, que negam tôda e qualquer possibilidade de se construir com a Metafísica uma ciência. Os principais argumentos são os de Kant: Tôda ciência consta ou se realiza através de juízos sintéticos a priori. Ora, os juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica. Então, conseqüentemente, conclui Kant, a Metafísica, como ciência, é impossível.

Êle demonstra o seu silogismo do seguinte modo: tôda ciência consta ou é constituída de juízos sintéticos a priori, porque tôda ciência consta de proposições necessárias, universais, e que dizem, ensinam alguma coisa de novo sôbre o objecto em estudo. Ora, a novidade, necessidade, universalidade, só se podem obter

através de juízos sintéticos a priori. Conseqüentemente, tôda ciência consta de juízos sintéticos a priori.

A menor de seu silogismo é que juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica.

Assim argumenta Kant: não são possíveis tais juízos pelo seguinte; juízos analíticos, como, por exemplo, todos os corpos são extensos, têm alguma necessidade e universalidade, mas não trazem nenhuma novidade, porque não acrescentam nenhum predicado novo ao sujeito. O corpo pròpriamente se define como uma coisa extensa; então, conseqüentemente êsse juízo nada nos traz de novo. O que sintèticamente obtemos a posteriori, como êste corpo que se aquece, traz uma novidade, contudo, não tem o carácter de necessidade e de universalidade, porque não encontramos a razão de necessidade nem de universalidade que êste corpo se aqueça, ou que todos os corpos se aqueçam. Conclui êle que os juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica; os juízos sintéticos a priori são o valer de coisas, embora aparentes, não de coisas em si. Ora, a Metafísica pretende ser uma ciência das coisas, não aparentes, mas das coisas em si. Portanto, os juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica; os juízos sintéticos a priori poderiam valer, ou das coisas aparentes, ou das coisas em si. Ora, das coisas aparentes não é o que pretende a Metafísica estudar, mas, sim, as coisas em si. Não sendo possíveis as coisas em si, conseqüentemente a Metafísica não tem possibilidade de construir juízos sintéticos a priori.

E, prossegue então a crítica de Kant, afirmando que a coisa enquanto tomada em si mesma, é incognoscível. Ora, a ciência não é possível se não fundando-se sôbre as coisas que podem ser experimentadas. Mas a experiência não nos mostra como as coisas são em si mesmas, mas sòmente como elas afectam a nossa sensibilidade. Os caracteres de necessidade e de universalidade que temos de encontrar nos juízos sintéticos a priori, nêles não os encontramos, êles vão ser construídos pelo nosso intelecto, fundados em dados da sensibilidade ou da intuição.

E termina por dizer que assim procedeu a Metafísica tradicional, responde-se do seguinte modo: a Metafísica é a ciência das

coisas que transcendem a experiência, mas sendo o que transcende a experiência o *noumeno*, a coisa em si, e como não temos meios de alcançá-lo, a não ser através de cogitações, tôda a Metafísica é apenas cogitada, não tem nenhum fundamento real. Em suma, tôda a crítica kantiana reduz-se a isto: o *noumeno*, ultrapassa a sensibilidade, e só pode ter validez se alcançado pela sensibilidade.

É interessante observar o seguinte: se Kant alega que a fonte do conhecimento, que nos dá um conhecimento seguro, é a sensibilidade; portanto, tudo quanto escape à sensibilidade não tem outra validez, então, pergunta-se: tôda a vez que a sensibilidade nos comprovasse, quer dizer, experimentalmente comprovasse alguma coisa, teríamos, então, uma certeza absoluta, o que, na verdade, não temos. Quando chega a êste ponto, e não tendo outra solução, evade-se, então, por um recurso que é o seguinte: êle desvaloriza a própria experiência, alegando que está condicionada pelas formas puras do entendimento, e que essas formas nos dão uma aparência da realidade, de modo que êle acaba por tender para uma posição meramente ficcionalista, como aconteceu com alguns de seus discípulos. Esta crítica kantiana será respondida mais adiante, naturalmente pela justificação que se fará da Metafísica.

A Metafísica é admitida não só por Aristóteles e pelos escolásticos, como também por Pitágoras, Anaximandro, Anaxímenes, Platão, etc.; e fora da filosofia escolástica por inúmeros filósofos que seguem outras linhas, como Wolff, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Hegel, e modernamente Husserl, Nicolai Hartmann, e muitos filósofos que não seguem a linha escolástica.

A argumentação em favor da Ontologia, para provar a tese aceita pelos escolásticos, dividindo-a em várias partes, é a seguinte: Na primeira parte, mostram que além das ciências naturais e matemáticas e também das ciências filosóficas particulares, dá-se uma outra ciência, que é a que considera o ser enquanto ser, a Ontologia ou Metafísica Geral. E provam pelo seguinte: considerado o objecto formal das outras ciências, resta um objecto formal a ser estudado, que é o ente enquanto ente. Ora, êste ob-

jecto se dá, que é o ente; portanto temos esta ciência, que considera o ente enquanto ente.

A maior prova-se porque tôda vez que achamos o objecto formal, temos a possibilidade de construir sôbre êle uma ciência. As ciências naturais consideram os corpos sòmente segundo as suas qualidades sensíveis. Assim a Matemática vai considerar os corpos na sua extensão, a Filosofia vai considerá-los segundo diversos aspectos especiais, como a Cosmologia, que o estuda enquanto corpo, a Psicologia, estuda-o enquanto psique, etc. De maneira que resta essa maneira de ver o objecto sob um aspecto novo, formal, enquanto ente. De forma que se dá esta ciência, o que é evidente, e refutou-se, assim parcialmente, os adversários da Metafísica.

Quanto àqueles que negam o próprio objecto da Metafísica, referente ao conceito de ente, afirma-se: a nossa experiência interna revela para nós a nossa própria existência, e a nossa experiência externa, quer mediata, quer imediata, revela a presença, a positividade de outros homens, de muitas outras coisas que conhecemos. E notamos que tôdas estas coisas, que conhecemos, podemos aplicar-lhe o conceito de ente, porque todos *participialiter*, participialmente tomados, são entes, o que dá um valor objectivo ao conceito de ente. Agora, os conceitos metafísicos, como o de substância, de causa, de efeito, de acção, de paixão, temos dêles uma experiência interna, como temos uma experiência externa de coisas que podemos chamá-las de substâncias, de causa, de efeito, de acção, porque elas procedem como substância, como causa, como efeito e como acção. Êsses conceitos são realmente conceitos abstractos. Sabemos que a Metafísica trabalha com os conceitos idealizados por abstracções de terceiro grau, como tivemos oportunidade de ver. Tais conceitos estão fundados na nossa experiência, portanto êles não podem negar que existem aspectos, objectos, que podem constituir elementos fundamentais desta ciência.

Contra aquêles que dizem que a Metafísica não é possível, porque dizem que estas coisas são incognoscíveis, como vemos na argumentação de Kant, e que leva assim ao agnosticismo e ao negativismo em geral, até os extremos do ficcionalismo e do nihilismo, o que alegamos em contrário passaremos a sintetizar cuja fundamentação vamos fazê-la baseados em argumentação mais nossa. É o seguinte: a exigência da necessidade e da universalidade, que para Kant era o ponto fundamental, que êle dizia não alcançarmos, não é verdade, porque a necessidade teria de ser, ou independente da nossa mente, e em um fundamento *in re*, tem o carácter de universalidade. Quando fôsse independente da nossa mente, totalmente, como já vimos, que a necessidade independe e é excluída do próprio ente enquanto é isto ou é aquilo, como mostramos na parte sintética da Matese, observamos o seguinte: chegamos a determinadas leis, que são necessárias, e estas leis, que a Matese apresentou, e que vão constituir os diversos adágios, não só matéticos, mas também da Ontologia, da Lógica, etc., independem da mente humana, elas não podem ser explicadas apenas como criações da nossa mente, e atingem, conseqüentemente, o carácter de necessidade, que é precisamente o carácter da lei eterna, como mostramos ao estudarmos a diferença entre o que é imprescindível, e que constitui a essência da coisa, e a necessidade que se pode excluir da coisa, porque não faz parte da sua essência.

De maneira que encontramos estas leis com essa característica de necessidade, e também de universalidade, o que vem em desacôrdo à afirmativa kantiana. Encontramos leis, que são de necessidade hipotética, como as chamadas leis das ciências naturais, mas também encontramos leis de necessidade intrínseca, que são as leis matéticas, o que é suficiente para provar que a Metafísica tem fundamento legal, no sentido em que empregamos o têrmo.

Quanto a nomear-se esta ciência de Ontologia, a demonstração é fácil porque a palavra ontologia é formada de *ontos* e *logos*, seria a ciência que estuda o *logos* do *ontos*, isto é, a razão do ser ou do ente. Portanto, trata do ente enquanto ente. O nome proposto, segundo o que se costuma dizer, por Wolff, mas já fôra usado por escolásticos antes dêle, embora se tenha popularizado graças a êle, perfeitamente se adequa ao sentido da Metafísica Geral, que estuda, naturalmente, o ser enquanto ser. É verdade que São Tomás chamava a esta ciência de *transfísica*, e al-

guns, modernamente, querem preferir êste têrmo, e substituir a Metafísica por Transfísica, porque consideram que a palavra metafísica, infelizmente, devido aos atropêlos da filosofia moderna, ficou de certo modo comprometida e confusa, e quando a usamos ela pode gerar, em certas mentes, representações falsas, enquanto que a palavra transfísica não oferece êste perigo.

Daí que alguns modernos, mesmo escolásticos, queriam voltar a chamá-la, como São Tomás a chamava, de Transfísica. De facto, há uma razão, e nós também nos colocamos nesta posição, e achamos justo que se aceite, porque é preferível que se use uma palavra que evite a associação com as caricaturas da filosofia moderna. Transfísica, ainda, felizmente, não está eivada de certos defeitos, como a palavra Metafísica está, porque tôda a vez que é empregada para um não-metafísico, tem de se voltar atrás, de explicar em que sentido é tomado o têrmo, enquanto que falando em Transfísica êle entende perfeitamente, como algo que transcende a física, que estuda o ser não enquanto físico, no sentido de *phyê*, de nascer, de *natura*, do que começa, do que principia a ser. Como sabemos que é o conceito de Física, pelo menos o conceito clássico, Transfísica, de qualquer maneira, terá como objecto o ente não apenas na sua corporeidade, nem na sua materialidade, segundo a maneira de conceber da Física; será sempre além dessas maneiras de conceber. De forma que temos aqui então as justificações apresentadas por Fernandes.

CAP. V

DO METODO DA METAFISICA

Já conhecemos os três graus de abstracção, já os estudamos; aquêle primeiro grau que faz abstracção da matéria individual, o segundo, que faz abstracção da matéria sensível, como a da matemática, e o terceiro grau que faz abstracção de tôda matéria, quer sensível, quer inteligível; o terceiro grau dos conceitos da Ontologia.

Ora, não há necessidade de demonstrarmos a validez destas três operações, porque já o fizemos suficientemente. Não há sôbre elas a menor dúvida, nem há necessidade de justificar a Metafísica aqui, porque já foi ela justificada devidamente.

Não há nenhum argumento contrário, porque a constituição dos conceitos precisivos, de terceiro grau, que têm diversos graus de precisão, êstes conceitos estão justificados, e têm o seu fundamento real, conforme se vê pelo método ascendente de Aristóteles e da escolástica, e também têm a sua justificação na correspondência ao mundo da nossa experiência, se seguíssemos a linha descensional pitagórico-platônica.

De qualquer modo a Metafísica está suficientemente justificada e a Matese não vai concebê-la de outro modo.

Quanto ao método da Metafísica, existe uma longa polêmica em tôrno do assunto, mas aqui está um ponto importante nas discussões entre os escolásticos: uns colocam-se na posição de que o método metafísico não pode ser meramente a priori, porque êle então só teria fundamento nos nossos conceitos, e como não pos-

suímos idéias inatas, e como os nossos conceitos são obtidos através da experiência, êle não pode ser meramente apriorístico, e também não pode ser meramente aposteriorístico, porque a experiência, por si só, não prova a necessidade e a universalidade, como vimos.

De maneira que o método verdadeiro da Metafísica tem de ser simultâneamente a priori e a posteriori.

Essa é uma conclusão óbvia, a que temos de chegar, em face da natureza do próprio objecto, que queremos conhecer.

Por que dizemos que tem que ser a priori e a posteriori? Porque não partimos das especulações apriorísticas fundadas, como alguns querem dizer, nas idéias inatas, porque essa questão é um tema também importante, que teremos de abordar mais adiante, e abordamos de uma outra maneira.

Quando se fala em idéias inatas a primeira impressão é que já temos conceitos formulados. Ora, isto não é pròpriamente o conceito de idéia inata, de que Platão e os pitagóricos tratavam.

A mente humana é apta, por exemplo, a especular em tôrno da antecedência e da consequência, porque imediatamente ela entende o conceito de antecedência e de consequência. Ela tem uma aptidão para assimilar estas idéias fundamentais da Metafísica, que é o dom do intelecto. Ora, se ela tem essa capacidade de assimilá-la, é preciso que haja uma certa acomodação; se não temos uma acomodação para estas idéias, como se dá essa adequação entre elas e nós? Ora, se há alguma coisa em nós que se dispõe, de modo como são as coisas, tem de haver entre si, entre o que se acomoda e o que é por nós captado, um *logos* analogante, para que se dê essa assimilação. Então, pròpriamente, êsse *logos* analogante é que constitui o que os platônicos chamavam de idéias inatas. Elas não são ainda formuladas de modo consciente pelo ser humano, elas estão em estado de potência em nós, mas, neste momento, em que se dá a assimilação, elas se actualizam, e verifica-se que estas idéias antecedem a própria experiência, porque alcançamos a conclusão antes da experiência, como a criança revela em suas conclusões, quando bem orientada. Ela constrói,

por exemplo, o conceito de antecedência e de consequência, mas tais conceitos foram constituídos na mente da criança, mas como idéias platônicas já se davam antes da criança os formular, e nela mesma era algo em potencial que se actualiza, que ela "desesquece, que é a acção de *anamnêsis*, de *desesquecimento*, e passam a ser como lembrados". Por que passam a ser lembrados? Porque as idéias e as relações de antecedência e de consequência não se formaram naquela operação conceitual; elas já se davam antes. Onde? Na ordem do ser da qual também fazemos parte, porque não somos entes à parte da ordem do ser. Então estavam também de certo modo contido em nós. Ora isto é a *anamnêsis* platônica bem considerada. O resto é confusão. O fundamento da prioridade não é, como pensam muitos, um mero producto da nossa mente ao conceituar. Essa conceituação tem um fundamento que lhe é apriorístico, que são as idéias eternas de que falava São Tomás, os *logoi arkhai* dos pitagóricos, idéias eternas imprincipiadas.

O ser inteligente, o ser humano, racional, pode desesquecer; pode "lembrar-se" destas idéias, o que não pode uma pedra, porque está desesquecida de tôda inteligibilidade. Mas a inteligibilidade que há na pedra é alguma coisa actualizável; não pela pedra, porque esta não é capaz da operação de *anamnêsis*, mas é actualizável por um ser racional, apto a realizar essa operação.

Compreendido, assim, o platonismo, não oferece os problemas que lhe acusam, que decorrem da má inteligência da verdadeira doutrina platônica.

O verdadeiro método na Metafísica tem de ser êste. Ela tem de procurar estas idéias eternas e, ao mesmo tempo, ver a correspondência que elas têm na nossa experiência, e dessa cooperação das duas vias, da ascendente e da descendente, é que construímos um verdadeiro método metafísico. Portanto, o verdadeiro método metafísico não é apenas apriorístico, nem é apenas aposteriorístico, tem de ser simultâneamente apriorístico e aposteriorístico, e tem, necessàriamente, de dispor de uma dialéctica capaz de funcionar nas duas linhas inversas, na que as-

cende da experiência para as idéias e na que desce das idéias para a experiência.

Agora, existe, naturalmente, uma longa discussão em tôrno dêsses métodos. Não há necessidade de analisarmos aqui as concepções meramente empiristas na Metafísica, os místicos da Metafísica, aquêles que se fundam na intuição emocional, ou os que se fundam na intuição bergsoniana, pois todos êsses outros métodos, que são apresentados, não trouxeram nenhum benefício para o desenvolvimento metafísico, e são apenas aspectos parciais do método dialéctico concreto, que propomos.

Podemos ainda fazer alguns comentários em tôrno dessa parte, pois, como vimos, a Matese estuda os princípios, e quando estuda aquêle que é um princípio afirmativo e positivo, que testemunha a si mesmo, chegamos à idéia de ser que, tomado apenas enquanto ser, é o objecto da Ontologia. E tomamos também o princípio negativo, que não tem positividade, que não testemunha pròpriamente a si mesmo, não faz uma afirmação de si mesmo, que seria a idéia negativa de não-ser, cuja discussão em tôrno do seu valor, do seu papel, da sua função, passaria a ser matéria da Meontologia. A Ontologia trabalha com o *contexto beta* e também com os outros contextos, mas procura transcendentalizá-los para o *contexto alfa;* a Meontologia trabalha com o *contexto gama,* do nada abstracto e com o *contexto delta,* contexto do nada relativo. A Teologia trabalha no *contexto beta* e predominantemente no *contexto alfa* e a Filosofia geral trabalha com todos êsses contextos.

Assim, chegando ao conceito de ser, vimos que podíamos tomá-lo na sua positividade, buscando aquêle verbo defectivo latino para definí-lo, o verbo *sistere,* e do substantivo, que lhe corresponde, que é *sistência.*

O ser é sempre uma afirmação de sistência, de algo que *sit,* de algo que se dá. A Ontologia estuda essa sistência enquanto tal, enquanto sistência, e naturalmente nas suas divisões e nas suas propriedades, isto é, as divisões de sistência, como a sistência pode ser, sistência *a se;* sistência *in alio,* sistência principiada, sistência

imprincipiada, sistência criada, incriada, e assim sucessivamente, que passam a ser temas ontológicos, divisões dos entes, e ainda as propriedades dêsses entes, o que constitui, própriamente, o campo da Ontologia.

Essa disciplina está perfeitamente justificada. Não pode pairar sôbre ela a menor dúvida, nem na posição clássica, nem na posição matética, nem na posição da *filosofia concreta.* Não cremos que haja aqui razões que possam pôr em risco a sua validez.

Na parte sintética da Matese tivemos oportunidade de examinar várias vêzes o conceito de ente, porque o que nos preocupa agora é sabermos a diferença entre *ente* e *ser.* Nos diversos idiomas, como o latino, o grego, o inglês, o germânico, temos dois têrmos para expressar ser: temos um que expressa o ser como verbo, e outro que o expressa como substantivo.

Na língua portuguêsa, a palavra *ser* é usada ora como substantivo, ora como verbo, mas podemos usar a palavra ente como substantivo, para referirmo-nos ao ser, como também usamos ser; no espanhol, no italiano, no francês também assim acontece. É uma deficiência da nossa língua e que, por isso, algumas vêzes empregamos ser no sentido substantivo, outras no sentido de verbo.

A questão, que se apresenta para alguns escolásticos, já que não se pode discutir mais a questão *an sit* em relação ao ser, é resolver a questão *quid sit,* o que é pròpriamente *ens.* Ora, *ens,* em latim, é o particípio presente do verbo *esse,* que significa o verbo ser. *Ens* traduziríamos para o português pròpriamente como "sendo"; no alemão traduz-se ente por *Das seiend,* quer dizer, usando do mesmo modo o particípio presente do verbo *sein,* e em inglês também se usa *"beeing",* como particípio presente do verbo *to be.*

No português, alguns autores brasileiros e portuguêses tentaram actualizar a palavra *sendo* para traduzir melhor o *Das Seiend* dos alemães, e essa prática nos parece boa, porque dá-nos a idéia do ser enquanto ser, do ser enquanto se dá, como algo que se dá.

A pergunta importante agora, é esta "quid est ens?" Que é o *ente*, ou o *sendo?*

A definição pode ser *nominal*, ou *real*. A nominal pode ser *etimológica* e *comum*. Ora, pondo de lado tôda e qualquer divergência, encontramos aqui o seguinte: que etimològicamente *ens*, *sendo*, (*on*, *ontos* no grego), ser, indica aquilo que tem ser, aquilo que é. Esta seria, então, a definição etimológica: ente é o que tem ser, ou que tem *esse*, *habens esse*, cujo *esse* seria entendido como uma *realitas*, como uma sistência, mas com certa actualidade; quer dizer, uma sistência que se actualiza, que se afirma, que se põe.

Alguns escolásticos procuram definir assim como existência, mas o têrmo existência deve ficar guardado para definir apenas êste ser enquanto se dá fora de suas causas. Aqui temos de dar à idéia de ser, não pròpriamente a sistência, que já se mostra, se expõe fora das suas causas, *ex*, mas a sistência, a realidade, com certa actualidade, em si ou em outro; se fôr *per se*, então, o não-ser seria existente.

Quando estudamos as diversas determinações da sistência, pudemos ver as várias determinações do ser; o ser pode ser resistente, assistente, insistente, existente, persistente, etc., de maneira que consignando o conceito de sistência para o de ser, daríamos a êsse conceito a idéia de uma positividade, de uma afirmação, de algo que se testemunha, que tem *realitas*, e que, de certo modo, possui uma *actualitas*, uma actualidade.

Ora, dessa maneira, evitando a confusão dêle com o têrmo existir, evitamos, com antecedência, aquelas grandes discussões que, depois, vão surgir na escolástica, em tôrno das discussões entre essência e existência, e que levaram os escolásticos a estados aporéticos insolúveis, porque encontramos em tôdas as sentenças uma argumentação poderosíssima, demonstrações muito rigorosas, de maneira que elas se contrabalançam de tal forma, que deixam perplexo o leitor que acaso se embrenha nesse estudo. Ora, isso traz, como consequência, uma desconfiança de que a escolástica é apenas uma espécie de campo de debates pràticamente

inúteis, pela impossibilidade de resolver as suas aporias. Porque, na verdade, aquêles que nela se embrenham mais profundamente vão verificando, a pouco e pouco, que todos os temas são aporéticos, mas tudo isso decorre da má colocação do problema e de certos conceitos antecedentes, que, depois, vão produzir os seus frutos, porque êles, sendo tomados ambìguamente desde o princípio, essa ambiguidade vai perdurar. Posteriormente essa ambiguidade vai interferir de modo a misturar um campo com outro, o que não permite então que, com nitidez, façam-se as determinações necessárias. Êsse é o motivo por que lutamos para que o conceito de existência seja um conceito rígido, com um sentido próprio, e que signifique a *sistência* apenas enquanto se dá fora de suas causas, isto é, enquanto ela se afirma na plenitude da sua actualidade, ou enquanto ela está no exercício pleno do seu ser, enquanto ela está em acto. Não quer dizer que ela não possa ser um existente em outro; pode ter uma subsistência final em outro, como acontece com o accidente, que existe subsistindo em outro, como no seu *inesse*, mas tal não nega nêle plena actualização desta accidência.

Ora, dando êste conceito, (e só êsse pode coadunar-se com a intencionalidade nossa e a realidade da existência), e permanecendo ainda dentro duma base genuinamente etimológica, podemos chegar a uma definição nominal, que é perfeitamente adequada ao que dizemos, e que não leva a estas dificuldades. Assim, os escolásticos definem o ente dizendo como o que existe. Seria o ente *participialiter*, e também o que pode existir, ou que está em acto, ou não, que seria o ente então *nominaliter*, nominalmente considerado. Daí chegarem êles à definição real de ente, que é o que pode existir. Com essa definição, que é suareziana, chegaríamos ao seguinte: o ser potencial é ser porque pode existir; o ser actual é ser, porque pode existir, e tanto pode que está existindo. De maneira que êles consideram esta definição como perfeita.

Mas acontece que quando tratamos das idéias eternas, ou seja, dos *arithmoi arkhai*, ao estudar os universais,, verificamos que êles não podem existir de per si, fora de suas causas. Êles não

poderão dar-se como singularidades, como individualidades *ex-sistentes*, etc. Eles são insistentes, persistentes, consistentes, não, porém, resistentes nem sistentes per se. Então, neste caso, o existir que se lhes atribua não será mais naquele sentido. Seu existir será *in esse*, não como accidental, mas como *formas* gradativas e aritmológicas, contidas na eminência potencial do Ser Supremo. São de um modo de ser distinto daquêle que pode existir (ex). O facto dêles não poderem existir, assim, de não poderem existencializar-se, de não poderem actualizar-se dêsse modo (a triangularidade jamais poderá actualizar-se) não implica ausência de positividade, de afirmação, nem de algo que permaneça (persiste), porque permanece sendo o que é que se testemunha, e possui, conseqüentemente, tôdas aquelas notas fundamentais, que exigimos para o *ser*, contudo, sem poderem dar-se fora de suas causas, de actualizarem-se fora de suas causas.

Nunca a forma *dessa espécie* poderia actualizar-se, pois é impossível actualizar a triangularidade.

Nem Deus tornaria a triangularidade singularizada existencialmente, porque seria contraditória a si mesma, portanto seria impossível e absurda.

Oferecemos um outro enunciado de ser que tem a vantagem de poder reduzir-se matèticamente a princípios seguros: ser é o princípio que afirma, que se positiva, que se testemunha, e que permanece nessa afirmação; ser é o *princípio afirmativo, que permanece em sua afirmação*. Ademais ser não pode ter outra predicação: não pode ser um princípio negativo, porque seria nada; não pode ser um princípio incoativo, que vai atingindo ao ser, porque não há meio têrmo entre ser e nada; não pode ser algo sem permanência, porque não insistiria, não persistiria.

Êste enunciado é mais completo e permite enquadrar, tanto o ser *participialiter*, como o ser tomado *nominaliter*, como o ser tomado apenas na sua exemplaridade, isto é, enquanto idéia eterna, como *arithmoi arkhê*.

Essa definição é simplicíssima, é universalíssima, transcende tôdas as coisas, não tem têrmos que repugnam, não tem têrmos

negativos; portanto, é constituída de tôdas as condições exigíveis para uma boa definição. E ela não é absolutamente, contrária à de Suarez, mas a completa, porque conserva o *ens nominaliter*, e pode ser dada ao ente existente em acto, que é o ente tomado *participialiter*, participialmente. Ela corresponde ao *ens* que é puramente possível, que é o ente em potência, o ente potencial, e que são objectos da metafísica e inclui, também, êstes entes que não são pròpriamente objectos da Ontologia, mas sim, da Teologia, que correspondem aos *arithmoi arkhai*, que podem ser melhor estudados na Teologia do que na própria Ontologia, e que servem de ligação entre esta e aquela.

De forma que êsse enunciado, que é um enunciado matético, inclui o de São Tomás, o enunciado clássico aceito por todos os escolásticos, e incluindo, ainda, a possibilidade de nêle penetrar o pensamento platônico e o pitagórico. Portanto, com êste conceito, abrimos uma porta de unificação, que essa parte analítica nos mostra que é possível realizar-se, desde que os conceitos sejam clareados de maneira a evitar aquelas divergências, que eram comuns, porque elas nasciam da ambigüidade dos têrmos, que, depois, provocavam a má colocação das questões e, daí, a quase impossibilidade de poderem resolver-se as aporias, como muitas vêzes tivemos oportunidade de ver.

A pergunta principal que poderia surgir aqui, e que constitui realmente o problema em tôrno desta matéria, consiste em saber qual seria a natureza do modo de ser das formas na mente do Ser Supremo. Ora, já mostramos que estas formas não podem ser singularizadas como individualidades que se dessem de *per si*, porque, então, as que são universais, singularizando-se dêsse modo, perderiam a sua universalidade, para tornarem-se singularidades. Neste caso, a triangularidade, se pudesse dar-se de per si, seria singular e determinada de certo modo, conseqüentemente tal não pode acontecer, porque seria ou isósceles ou escalena...

Há, portanto, um outro sentido na universalidade que se deve procurar. O universal não pode ter, enquanto universal, as propriedades constituintes daquele ente que é singular; não pode

caracterizar-se por uma singularidade existencial, porque tôda existência é singular.

A sua consistência e insistência têm de se darem na mente apenas como esquemas. E que são êsses esquemas? Esquemas da eminência, da omnipotência do Ser Supremo. O Ser Supremo pode tudo quanto pode, e pode o menos porque pode mais, e nesta linha do menos e do mais, do mínimo ao máximo do seu poder, há uma gradatividade, a qual, naturalmente, tem de ser real, porque quem pode o mais pode o menos. Esta gradatividade só poderia encontrar na nossa linguagem um símbolo que melhor a significasse e é o *arithmós* no sentido pitagórico, não o número no sentido meramente quantitativo, mas qualitativo, como valor, vector, etc., o qual apresente uma gama de menos para mais e, potencialmente infinita, porque a omnipotência divina é potencialmente infinita na sua capacidade de determinar, porque pode realizar todos os modos de determinação.

Dêste modo, as *formas*, que estão contidas na eminência da omnipotência divina, são como *arithmoi*, assim como se numerássemos quantitativamente um, dois, três, quatro, cinco, seis, e assim sucessivamente *in infinitum*. Elas são também *arithmoi*, segundo os diversos tipos de *arithmoi*, também *in infinitum*, mas não se singularizam existencialmente; são apenas os momentos da omnipotência divina. Este é o sentido que os pitagóricos de terceiro grau davam, é êste o sentido que também lhe deram Aristóteles e São Tomás, como se vê em várias passagens da obra dêsses grandes autores. Êste é o único sentido que se podem entender as formas eternas, elas não devem ser confundidas com as leis eternas, pois estas já são de outra espécie, de outro modo de ser, e são por nós tratadas no livro "A Sabedoria das Leis", obra posterior a esta.

CAP. VI

OS PRINCIPIOS, HEGEL E A FILOSOFIA MODERNA

Na Ontologia clássica, a preocupação é estabelecer quais os primeiros princípios ontológicos que naturalmente regerão o ser em tôdas as suas regiões, e, dêsses princípios, qual dêles seria, pròpriamente, o primeiro.

O conceito de princípio já foi devidamente estabelecido na parte sintética. É o têrmo do qual algo procede de qualquer modo que seja considerado. E primeiro princípio seria aquêle primeiro têrmo de onde algo procede de qualquer modo.

Podemos falar em princípios, sem necessidade de analisarmos o que é o princípio, porque já o estudamos exaustivamente.

Podemos falar em princípios lógicos e princípios metafísicos. Os princípios lógicos são cognições das quais a mente, guiada por êles, chega à cognição de alguma coisa. São noções ou proposições, que permitam, então, daí tirar inferências, etc. Assim, os postulados da Matemática, são também chamados princípios, e os princípios metafísicos são aquêles que pertencem à ordem ontológica; são aquêles que regem as coisas enquanto coisas, que regem *a re* enquanto *re*, aquêles que indicam o têrmo de onde as coisas procedem. Podemos, pois, falar em princípio de ser, podemos falar em princípio de existir. Mas outro conceito também importante para nós é o de lei; a lei sempre expressa a generalidade das relações necessárias entre as coisas, segundo também essas condições necessárias. Os princípios, por exemplo, ontológicos, também podemos considerar como leis do ente, como êsses

princípios ontológicos podemos considerar também como leis da Lógica, porque regem essas relações, constituem a regra, a norma, o *nomos,* que rege essas relações.

O conceito de *nomos* na Matese, refere-se, também, à *Dikhê* dos gregos; *nomos,* em grego, é lei, como *Dikhê* também é lei. De maneira que a lei é o império da *Dikhê,* a sua regência; seria, pròpriamente, a regência invariante do princípio, ou o império invariante do princípio, que rege, naturalmente, uma série de relações e de condições necessárias das coisas. Os princípios, como estudamos na Matese, são divididos em quatro espécies: a) os primeiros princípios de tôdas as coisas, que são os *logoi arkhai,* entre êles o primeiro de todos, o *Hen Prote,* o *Hen Deutera,* os *pantes logoi,* os primeiros princípios, os *nomoi,* que decorrem daí, matéria que só posteriormente poderemos estudar na "Sabedoria das Leis", e que corresponde também à Teodicéia cristã. Temos, b) após êsses princípios, êsses *arkhai,* os *eide arkhai,* que são as idéias eternas de Platão, as idéias exemplares de Sto. Agostinho, os *eide arkhai* dos pitagóricos, que podem ser tomados na sua exemplaridade, arquétipos fundamentais. Temos, c), os *arithmoi arkhai,* que são os *eide skhematikoi,* as formas esquemáticas, aquelas que permitem a participação, a *methexis* e a *mimesis,* das quais já tratamos e volveremos ainda a tratar.

E finalmente d) temos o princípio que é êse da definição clássica, que é o têrmo do qual procede alguma coisa de qualquer modo, que é o início das coisas, que é o início tomado no seu sentido generalizado, universalizado, que é o princípio que encontramos em tudo, porque tudo, pròpriamente, pode servir de princípio para alguma coisa. Mesmo às vêzes aquilo que é o têrmo final, pode ser o início ou o princípio de outra coisa. E isto apenas é uma preparação para entrarmos na matéria que vamos analisar agora, segundo a filosofia clássica, para depois podermos, na parte concreta, não retornando a essas análises, entrarmos, então, na justificação da concepção matética da filosofia concreta, que será exposta através de teses, com a sua demonstração apodítica.

Os três princípios que comumente são dados como os primeiros princípios ontológicos pela filosofia clássica são o princípio

de identidade, que enuncia a identidade do ente consigo mesmo, o princípio de contradição, ou melhor de não-contradição, que enuncia a oposição irreductível entre o ente e o *nihilum,* (o nada), e o princípio do terceiro excluído, que enuncia que não se dá um *medium* entre o *ens* e o *nihilum,* entre o ser e o nada.

O estudo dêsses três princípios interessam-nos naturalmente aqui, nessa parte analítica, mas o problema, que se apresenta em primeiro lugar é saber qual dêsses princípios é o primeiro. O princípio de identidade; que é enunciado comumente dêste modo: "*ens é ens*", "o ser é ser", "o que é, é", "tudo o que é, é o que é", enuncia, portanto, a identidade do ente consigo mesmo, é uma lei do ente enquanto ente.

Naturalmente se refere a um ente em geral, porque afirma que todo e qualquer ente é o que é; portanto, é transcendental, porque toma o ente transcendentalmente. É também considerado uma verdade que captamos pela nossa experiência, porque realmente verificamos que o ente é ente, que Pedro é Pedro, que essa cadeira é essa cadeira, que essa casa é essa casa; é um facto, é alguma coisa que também se dá fàcticamente para nós. É alguma coisa que observamos, que captamos, sôbre a qual podemos pensar, mas também podemos experimentar.

O princípio de contradição enuncia-se de vários modos, como: "ente, enquanto ente, não pode ser não-ente", "ente não pode ser simultâneamente não-ente", "é impossível que, simultâneamente, o ser seja ser e não-ser"; ou, então, também êsse outro enunciado: "o ser que é, é o que é, e não pode ser o que não é, porque é o que é", também é uma fórmula mais reduplicativa de enunciar o princípio de contradição, ou tambm chamado de princípio de não-contradição.

A forma mais simples é esta: "o ente não é não-ente", quer dizer, o ente não pode ser não-ente, o ente afirmado não pode ser simultâneamente e sob o mesmo aspecto negado. Mas, na verdade, o princípio de contracição pode reduzir-se melhor ao seguinte: "o que se afirma da posse de alguma coisa, não pode, simultâneamente, e sob o mesmo aspecto, afirmar a sua carência

ou a sua ausência, ou a sua privação", que também expressaria bem o princípio de não-contradição.

Há uma série de críticas, que tivemos oportunidade de ver na parte sintética, feitas por Kant a êsse princípio de não-contradição a respeito de que êsse "simul" significa o aspecto temporal, "sob o mesmo aspecto" significaria a parte mais espacial. Já respondemos a isso devidamente, não há mais necessidade de tratar. Vamos, portanto, prosseguir na análise dêstes princípios.

O princípio de não-contradição é, entretanto, como o princípio de identidade, combatido por muitos filósofos modernos. Oportunamente, vamos ver as críticas que Descoqs faz a êsses autores modernos, inclusive a antigos, como Heráclito, que parecem enunciar de maneira mais ou menos respeitável, argumentos contra o princípio de identidade e de não-contradição.

Há necessidade de não esquecermos uma distinção que os escolásticos fizeram, e de muito valor, quanto ao predicado ente, ser, que se deve distinguir quando tomado *participialiter*, participialmente, e o ente tomado *nominaliter*, tomado nominalmente.

O ente *participialiter* é o ente em acto existente *(in actu exercitu)*, enquanto que o ente *nominaliter* é o ente que pode existir, *(in actu signato)*, de maneira que o ente *participialiter* refere-se mais à existência em acto, enquanto que o *nominaliter* refere-se mais à essência dêsse ser.

Essas duas maneiras de distinguir o ente são importantes porque, as discussões que ainda vamos reexaminar em tôrno da analogia, fundam-se nessa distinção que facilita compreender certas dificuldades, porque às vêzes o ente é tomado em sentido *participialiter*, e outras vêzes é tomado em sentido *nominaliter*.

Então a univocidade *participialiter* é uma coisa, e a univocidade *nominaliter* é outra, o que leva a certas confusões que alguns filósofos praticaram.

Antes de examinarmos as críticas a êsses princípios, vejamos o princípio do terceiro excluído, que é o seguinte: "alguma coisa ou é ou não é", "qualquer coisa ou é ou não é, "entre ser e não-

ser, sob o mesmo aspecto, não pode dar-se um terceiro". Êste princípio pode, sob o aspecto lógico, ser enunciado assim: "qualquer coisa de qualquer coisa ou é afirmado ou é negado", "não se pode afirmar e negar o mesmo do mesmo, segundo o mesmo aspecto". Essas são as maneiras de enunciar êste princípio.

Êsses princípios são não sòmente princípios ontológicos, mas também princípios lógicos, porque êles não só são válidos dentro da Ontologia como em tôdas as outras regiões, que estão subordinadas a ela. De forma que são válidos em todo e qualquer âmbito do conhecimento humano. Não é possível que êsses princípios valessem, por exemplo, apenas no campo da Ontologia, e não valessem no campo da Ética. Êles são válidos em todos os campos, e com o mesmo enunciado são válidos no campo lógico.

Quanto ao aspecto psicológico da formação, da psicogênese dêstes princípios, deixamos a matéria para o nosso "Sabedoria da Esquematologia", porque tôda essa parte, da ideogênese, da noogênese, da psicogênese, do desenvolvimento das idéias, da parte evolutiva, deixamos para aquela obra que faz parte da Matese, mas que é estudada como uma disciplina isolada. Aí discutiremos as origens psicológicas e os fundamentos dêsses princípios. Em Filosofia Concreta tratamos dêsses princípios como primeiros em sentido ontológico e não tomados do ângulo psicológico.

Vimos ali, no desenvolvimento das teses da Filosofia Concreta, que chegamos ao princípio de contradição, ao princípio de identidade e do terceiro excluído, como uma consequência rigorosa das teses demonstradas. Não partimos dêles para demonstrar as teses, pois oferecemos fundamento a êsses princípios. Dêste modo, procedemos completamente de modo distinto do que se procede freqüentemente em que se admite que êsses princípios são *per se notas*, e, portanto, desnecessitam de demonstração. Na *Filosofia Concreta*, fizemos o contrário preferimos oferecer a demonstração dos mesmos.

Em tôrno dêste problema temos as seguintes posições: 1.ª) a daqueles filósofos que negam terminantemente qualquer valor a

êsses princípios, como Heráclito, Bergson, Le Roys, e Hegel, sobretudo, que é modernamente tão manejado;

2.ª) — aquêles filósofos que se colocam na aceitação dêsses princípios. Dêstes, uns estabelecem que o primeiro é o de identidade, como Zigliara, Mercier, Maritain, Hugon, etc.; outros, como Aristóteles, São Tomás e a maioria dos escolásticos, que o primeiro princípio é o princípio de contradição, ou de não-contradição; e finalmente outros, como Fonseca, de que o primeiro princípio é o do terceiro excluído.

Os que aceitam que seja o primeiro princípio o de identidade, e que defendem esta posição, alegam: O melhor enunciado do princípio de identidade "o que é, é o que é", "o que não é, é o que não é", consideram que os seus têrmos são simplicíssimos, são evidentes, tão claros, que se impõem à nossa mente intuitivamente, como uma verdade sôbre a qual não podemos de modo algum duvidar.

Os que defendem a tese de que o princípio primeiro é o de não-contradição, como Aristóteles e São Tomás, dizem que tôda demonstração, no final de contas, tem de se reduzir à não-contradição. De forma que se tôda demonstração exige a não-contradição para chegar ao seu enunciado definitivo, então, sem dúvida alguma, é o princípio de contradição o primeiro.

Fonseca, alegando que é o terceiro excluído, diz o seguinte: de qualquer coisa, verdadeiramente, ou se afirma ou se nega algo. A afirmação é verdadeira ou a afirmação é falsa; não há meio têrmo entre a verdade e a falsidade. O que se afirma de qualquer coisa, ou é verdadeiro ou é falso. O princípio de contradição não pode ser o primeiro, diz êle, porque êste princípio é negativo. Aliás êsse argumento de Fonseca não é bom, e os tomistas rebatem-no muito bem, mas o segundo argumento dêle é mais sério, quando diz: é a êste princípio e a nenhum outro que temos de apelar em tôdas as demonstrações. Sim, realmente, em tôdas as demonstrações, temos de chegar à impossibilidade de um *medium*, de um intermédio entre a verdade e a falsidade, e precisamente êste intermédio tem de, necessàriamente, dizer que o que

se enuncia é verdadeiro ou falso. Não há nenhum enunciado humano que não seja verdadeiro ou falso, desde o momento que seja um juízo e não uma mera proposição. E quando se trata do ente, quando se trata de algo positivo que alcançamos, ou é positivo ou não é positivo, ou é afirmativo ou não é afirmativo.

Não há também meio-têrmo entre o ser e o nada. Esta é a razão fundamental por que Fonseca conclui que o princípio do terceiro excluído é precisamente o primeiro e fundamental princípio da Ontologia, o que não quer dizer que psicològicamente o seja, que é outra coisa, pois, infelizmente alguns filósofos fazem confusão entre o psicológico e o ontológico. Que psicològicamente o homem chega a um princípio ou outro em primeiro lugar, antes de chegar ao segundo ou ao terceiro, é um assunto discutível na Psicologia. A psicogênese de um conceito não é o principal. Na Ontologia toma-se o conceito, não sob o aspecto psicogenético, mas sob o seu aspecto precisivo. Êste é um ponto importante que leva a certas confusões, de alguns que partem da Psicologia, para quererem intervir na Ontologia, e de outros que partem da Ontologia para quererem intervir na Psicologia. São campos diferentes, irreductíveis entre si, muito embora a Psicologia, de certo modo, esteja subordinada à Ontologia, não quer dizer com isso que ela funcione apenas ontològicamente. Ela funciona psicològicamente, com as naturais deficiências do psiquismo humano, e seguindo a ordem evolutiva e progressiva dêsse mesmo psiquismo, enquanto que, na Ontologia, a conceituação já é dada *ab initio*, como formada e precisada. Na verdade, o homem não poderia construir uma Ontologia antes de construir a sua vida psíquica. Portanto, já se vê perfeitamente que, como muito bem dizia São Tomás, se a Ontologia, para ser construída psicològicamente, depende da Psicologia, no campo especulativo é o contrário.

Não se deve, porém, confundir o campo especulativo com o campo prático. Na prática, na *praxis* humana, a Ontologia é alguma coisa que é conquistada posteriormente, num grau mais elevado do desenvolvimento psíquico e da inteligência humana, mas do ponto de vista especulativo, então, inverte-se a ordem; a or-

dem especulativa é quase sempre inversa à ordem prática. No campo, por exemplo, da evolução do conhecimento, da psicologia evolutiva, naturalmente que é inversa, mas não em tudo é ela inversa; pois para afirmar que em tudo ela é inversa teríamos de achar uma razão apodítica para justificar tal inversão. Mas infelizmente, na Psicologia moderna, mistura-se Ontologia com Psicologia, com Sociologia e com Economia, e não se compreende que se deve tratar disso tudo concretamente, mantendo as diferenças e os aspectos irreductíveis, a fim de evitar as confusões. O resultado é uma argumentação mal fundada para justificar teses que não podem manter-se, senão ante os que não estão devidamente preparados para perceber os defeitos que elas possuem.

Aquêle que aceita que uma dessas leis (dêsses princípios) é a primeira, estabelece que é a suprema lei do ente, a suprema lei do ser. Esta lei, para Aristóteles, é não ser contraditório consigo mesmo; a suprema lei do ser, por exemplo para Mercier ou Villiard é de ser idêntico a si mesmo, e a suprema lei para Fonseca é de que o ente ou é ente ou não é ente. Então, neste caso, verificamos que as três leis são uma só. No fundo são uma só, e reduzem-se a um princípio matético muito simples, que é o princípio da afirmação e da negação, primeira lei, que é o *logos* do *logos*, que é "o que afirma, afirma; o que nega, nega", "o que afirma não nega, enquanto afirma, e o que nega não afirma, enquanto nega".

Este princípio matético inclui os três, porque da maneira como expusemos aqui, que a primeira lei do ser, por exemplo, para Zigliara e Mercier, é que o ser é idêntico a si mesmo. A primeira lei do ser, para Aristóteles e São Tomás, é que o ser não pode ser contraditório consigo mesmo, e a primeira lei do ser para Fonseca é que o ser não pode simultâneamente admitir o não-ser: ou é ser ou é não-ser.

Vemos em todos êles a mesma coisa, por caminhos apenas distintos. Por que o ser é idêntico a si mesmo? Êle não pode admitir uma contradição, porque se dizemos que êle é idêntico a si mesmo, não podemos, simultâneamente, dizer que êle não é

idêntico a si mesmo, porque dissemos que é idêntico a si mesmo; eis o princípio de não-contradição.

E por que êle é idêntico a si mesmo? Quando dizemos que êle é idêntico a si mesmo, não podemos dizer que não é idêntico a si mesmo, porque dissemos que êle é idêntico a si mesmo, então não podemos de maneira alguma, admitir que não seja o que êle é; e também temos aí o princípio do terceiro excluído. Então tudo isso se reduz: "o que afirma, afirma; o que nega, nega", "o que afirma, afirma o que afirma; o que nega nega o que nega", "o que afirma, afirma o que afirma, e não nega o que não nega".

Todos êsses enunciados decorrem naturalmente dêsse primeiro princípio, que é o princípio da afirmação, porque a própria negação é, no fundo, uma recusa de afirmar. Então chegamos ao princípio de que ou se afirma ou se nega qualquer coisa que se afirma ou se nega de alguma coisa. De qualquer coisa que afirma, afirma, de qualquer coisa que nega, nega (princípio de identidade); qualquer coisa que afirma, afirma, portanto simultâneamente não nega o que afirma, e o que nega o que nega simultâneamente não afirma o que nega (princípio de não-contradição).

Os três princípios constituem um só, provêm de um só, que é o princípio matético de que "o que afirma, afirma; o que nega, nega". No entanto, apesar de chegarmos a esta simplificação, exite naturalmente demonstrações em favor das diversas teses, demonstrações que temos de considerar, porque estamos na parte analítica da Matese.

A posição de Aristóteles e São Tomás, é a da aceitação de que a suprema lei do ser, tanto ontológica como lògicamente, é o princípio de não-contradição, do qual tudo mais se deduz.

Segundo Suarez, "de um só princípio nada pode ser concluído, como consta da Dialéctica, porque a ilação formal requer três têrmos, que não podem estar num princípio". E conclui que isto é deduzido do princípio de não-contradição. Portanto, êsse princípio é fundamental para tôda demonstração, e apresentam os defensores dessa posição os seguintes argumentos, que o pri-

meiro princípio tem de ter estas características: 1.º) não fundar-se em nada; não fundar-se em outro; 2.º) enunciar uma lei fundamental de tôda ordem objectiva ontológica, e, conseqüentemente, de tôda ordem cognoscitiva.

Estas são as condições que deve ter um primeiro princípio; não fundar-se em outro e enunciar uma lei fundamental de tôda ordem objectiva ou ontológica e, conseqüentemente, de tôda ordem cognoscitiva. Ora, estas condições oferece o princípio de não-contradição, ou de contradição, como êles chamam; então, conseqüentemente, o princípio de não-contradição é o primeiro.

Como prova primeiramente a maior, que não se funda em outro? A maior funda-se no seguinte: pelo primado ontológico e lógico do sentido que é perguntado na tese, é de ser um princípio que não pode fundar-se em outro. Contudo, não faz a prova de que o princípio de não-contradição não seja fundado em outro.

Da menor dizem o seguinte: o princípio de contradição não se funda em outro princípio, porque o ente não pode ser não-ente, porque o ente e não-ente são de tal natureza que mùtuamente se excluem. Então, estamos no princípio do terceiro excluído, demonstram, fundando-se no princípio do terceiro excluído; quer dizer, estão fundando a demonstração da sua tese no princípio do terceiro excluído, porque o argumento fundamental é êste: que ente e não-ente são de tal natureza que mùtuamente se excluem, quer dizer, não admitem então um terceiro têrmo.

Outro argumento é o seguinte; consta de têrmos simplicíssimos, ente e não-ente, que são os últimos têrmos na resolução de qualquer objecto, e o que dêles enuncia é uma oposição irreductível entre ente e não-ente, que não tem outra razão *a priori* e mais imediata do ente. Fundam-se numa posição irreductível entre ente e não-ente, posição que não admite meio têrmo. Continuam fundando-se no princípio do terceiro excluído para justificar a tese.

Outro argumento é o seguinte: qual é o fundamento para que o ente seja ente? É por que o ente não pode ser simultâneamente não ente. Ora, êsse fundamento seria necessário, e então chegamos à razão de que o ente é ente pela razão de não poder ser não-ente. Mas isto não é verdadeiro por uma razão muito simples: porque a nossa primeira apreensão é sempre positiva, é sempre afirmativa, o que captamos de um ente, primeiramente, não é que êle não pode ser não-ente, pois não se pode dizer que êle é não-ente justamente porque êle é ente. Então, neste caso, estaria em muito mais razão o princípio de identidade, porque tôda a nossa captação é afirmativa.

É o argumento de Fonseca que restringe o argumento de Aristóteles e São Tomás. Êle diz: não, a primeira apreciação nossa é a captação do ente; captamos êste ente, aquêle ente, aquêle outro; tôda nossa captação, psicològicamente, é assim: primeiro é a parte afirmativa. Então, neste caso, o primeiro princípio seria o princípio de identidade. Para que êle provasse que necessàriamente, o princípio só tivesse fundamento primeiro na verificação de que o que é não pode simultâneamente e sob o mesmo aspecto, não ser o que é, teria de provar, então, que a negação precede à afirmação. Êste argumento, portanto, não satisfaz plenamente, mas é um argumento poderoso. Quer dizer, pelo menos essas provas apresentadas por tomistas não são suficientes.

Ademais, também, poder-se-ia dizer que para chegar à conclusão de que o ente é ente, porque não é não-ente, temos de excluir, simultâneamente, a possibilidade de não ser ente enquanto é ente. Então nesse caso, também exigiria o princípio do terceiro excluído.

Vemos, assim, que essas demonstrações tôdas, de tôdas as três posições, estão sempre, necessàriamente, exigindo a presença do outro princípio que êles querem pôr como secundário. Ora, se é secundário, não é êle o fundamento do que é primário. Mas estamos vendo que êles são simultâneos. Se a nossa mente chega a um ou outro, no âmbito psicológico, primàriamente ou secundàriamente, notamos que todos estão defendendo o princípio de o que afirma, afirma; o que nega, nega", que é o princípio

matético, princípio primeiro de onde decorrem êsses outros princípios, como ilações tiradas do primeiro princípio.

Apresentam ainda, mais adiante, outro argumento de que êsse princípio enuncia a lei fundamental de tôda ordem cognoscitiva, quer dizer; primeiro afirmam que não se funda no princípio de identidade, o que não prova suficientemente; no outro argumento desta segunda parte, afirmam que enuncia a lei fundamental de tôda ordem objectiva. E acrescenta: porque o que quer que seja objecto, enquanto se dá e tem consistência ontológica, simultâneamente não pode não-ser, do contrário, o simultâneo, que fôsse colocado, desapareceria e não permaneceria nada.

Assim, se simultâneamente Deus existe, e Deus não existe, não permaneceria nada de Deus. De igual modo, se a virtude pode não ser virtude, enquanto é virtude, e o vício não ser vício, enquanto é vício, o homem não é homem, enquanto é homem, ou Pedro não é Pedro, enquanto é Pedro, como consequência inevitável não seriam nada. E assim se poderia argumentar de qualquer objecto. Portanto, conseqüentemente, o complexo dêles e as relações entre isso e o seu todo, a ordem ontológica desapareceria. Não se quer dizer que ser racional é também irracional, pois o corpo seria simultâneamente espírito, o finito seria ao mesmo tempo não-finito, o bom seria simultâneamente mau, a virtude seria simultâneamente vício; não o seu contrário ou sua contradição, enquanto são o que são: S é P enquanto é P. Êste é o melhor enunciado do que pretende dizer êsse princípio.

Agora, quanto à ordem cognoscitiva, dizem: como a ordem cognoscitiva está subordinada à ordem ontológica, a mesma lei prevalece. Mas as mesmas observações, as mesmas restrições, que foram feitas antes, também se poderiam fazer aqui, porque sabemos que Deus, se afirmamos que Deus existe, chegamos à conclusão: ou Deus existe ou Deus não existe. Se Deus existe, então Deus não existe é falso. Se Deus não existe, então Deus existe é falso. Se é verdadeiro que Deus não existe, é falso que Deus existe. Portanto, um partidário de Fonseca afirmaria que tal argumentação se funda no princípio do terceiro excluído. E um outro, que defendesse a identidade, poderia dizer: se Deus

existe, Deus existe, e afirmaria que Deus existe é verdadeiro, porque Deus existe. Estaríamos no princípio de identidade: afirmada a identidade não podemos afirmar a contradição, porque afirmamos a identidade.

É evidente, pois, que a luta que se trava em saber qual é o primeiro princípio, é uma disputa desnecessária. E alguns escolásticos modernos já compreenderam isto. Descoqs não discute mais se é êsse ou se é aquêle, considera que êsses princípios são primeiros, e não vê necessidade de estabelecer qual tem antecedência sôbre os outros, porque não a tem pròpriamente. Há antecedência numa operação intelectiva, não a tem em suas razões mais fundamentais, porque todos êles, na verdade, partem do princípio matético, do qual decorrem todos aquêles, como enunciados variados do primeiro princípio, como decorrência, juízos virtuais, que atualizamos, partindo dessa primeira experiência, que é sempre afirmativa. E partimos, também, da necessidade matética da antecedência da afirmação à negação, como foi demonstrado nos "Métodos Lógicos e Dialécticos", onde fizemos um exemplo de raciocínio dialéctico concreto, ao analisarmos o tema da afirmação e da negação, e mostramos que, através de ilações rigorosas, poderíamos até fundamentar tôda uma Ontologia, partindo apenas dessa tese fundamental matética: a afirmação antecede a negação.

Dizemos que é uma tese fundamental matética e, portanto, também pertence à *filosofia concreta*, embora não tenhamos partido dela, na *Filosofia Concreta*, porque nesta preferimos partir de um acto da experiência, como fundamento real, para depois, libertando-nos da experiência humana, alcançar as razões eternas, as razões imutáveis, os *logoi arkhai*, objecto da Matese.

Vamos agora passar os olhos aos aspectos críticos sôbre êsses princípios que são princípios primeiros trancendentalmente, não há a menor dúvida. Quanto à crítica que se fizeram dêles, podemos examinar alguns aspectos, pois vimos que psicològicamente, um antecede o outro, e estudando em particular o princípio de contradição ou de não-contradição, há certas noções históricas, que merecem ser comentadas, sobretudo quanto a Hegel,

já que, na época moderna as suas palavras impressionam algumas pessoas.

Diz Descoqs, comentando-as, que a filosofia de Heráclito foi pròpriamente renovada modernamente por Hegel, que tomou alguns aspectos dessa filosofia, e reedita-a com novos argumentos, o que considera uma espécie de interpretação clássica de Hegel.

Êle comenta à página 446 da obr. cit., do seguinte modo: "É no sentido mais provocante para a razão que os historiadores, os que estudam a história da filosofia, sobretudo nestes últimos anos, interpretam Hegel, e é em função dessa interpretação que lhe emprestam brutalmente negar o ser, afirmar o nada e identificar os contraditórios, que a teoria de Hegel é por isso atacada e refutada em quase tôdas as obras espiritualistas e escolásticas modernas. Para dar uma idéia da teoria hegeliana assim entendida, veja-se a exposição que dela faz Weber, sob uma forma um tanto moderada: "Ser é a noção mais universal, mas por iso mesmo também a mais pobre e a mais nula; ser branco, ser verdadeiro, ser extenso, ser bom, é ser alguma coisa, mas ser, sem determinação qualquer, é não ser nada, é, em suma, ser nada. O ser puro e simples equivale, portanto, ao não-ser, e é ao mesmo tempo êle mesmo e seu contrário; se não fôsse senão êle mesmo, permaneceria imóvel, estéril; se não fôsse senão o nada, êle seria sinônimo de zero, e, neste caso, ainda perfeitamente impotente e infecundo. Eis a razão por que êle é um e o outro, que êle se torna alguma coisa, outra coisa, tôdas as coisas. A própria contradição que encerra resolve-se no devir, no desenvolvimento".

Diz êle então que a tese hegeliana partiria da afirmação de que se o ser permanecesse imóvel, êle permaneceria estéril, e se êle fôsse nada, seria sinônimo de zero; então, seria impotente, infecundo. Ora, êle é potente e é fecundo; então, se é fecundo, se é potente, não pode ser imóvel e estéril. Êle seria, então, simultâneamente um e outro, quer dizer, torna-se alguma coisa, por ser potente, e porque é fecundo. Êle é sempre outra coisa e é, então, tôdas as coisas. Esta contradição, que êle encerra, não permanece, ela é resolvida pelo próprio devir, pelo próprio desenvolvimento, especialmente porque pode ser tôdas as coisas anu-

la a contradição de poder simultâneamente ser isto ou aquilo. Portanto, esta é a posição de Hegel: a contradição só se resolve pelo *devir*.

Êle prossegue: "a fonte comum das categorias do conceito puro é a noção de ser, a mais vazia e ao mesmo tempo a mais compreensível, a mais abstracta e a mais real, a mais elementar e a mais elevada. Ela é a substância idêntica e o estôfo de tôdas as idéias, o tema fundamental que as atravessa. Com efeito, a qualidade é uma maneira de ser, a quantidade uma maneira de ser, a proporção, o fenômeno, a acção, são maneiras de ser. Todos os nossos conceitos expressam maneiras de ser e nada mais são do que transformações da idéia de ser.

Mas de onde vêm essas transformações? Como o ser, que é tudo, torna-se alguma coisa? Em virtude de que princípio, de que fôrça interior êle se modifica? Êsse princípio, essa fôrça, é a contradição que êle encerra; devir é ao mesmo tempo ser e não-ser (o que será); os dois contrários, que engendram ao mesmo tempo o ser e o não-ser se encontram em si fundidos, reconciliados.

Uma nova contradição se destacará daí, e resolver-se-á numa nova síntese, e assim sucessivamente, até o surgimento da idéia absoluta. Assim, pois, contradição, resolvendo-se na unidade, reaparecendo sob uma forma nova para desaparecer e reaparecer até que ela se resolva na unidade definitiva, até que ela se reduza à unidade definitiva. Tal é o princípio motor e tal é o ritmo da lógica hegeliana; repudiando o princípio de contradição de Aristóteles e de Leibnitz, em virtude do qual uma coisa não pode ser ao mesmo tempo e não ser; ela se põe, sôbre êste ponto, do lado dos sofistas, sem concluir desde logo pelo cepticismo.

A contradição, segundo Hegel, não existe sòmente no pensamento, ela existe nas próprias coisas, o próprio ser é contraditório. Nos sistemas realistas e dualistas, separa-se o pensamento do seu objecto, e nós concebemos para cada um uma existência independente. "As antinomias do pensamento não se tornam

forçosamente uma causa de desencorajamento e de cepticismo; ao contrário, no momento em que se vê na natureza um pensamento que se desenvolve, e no pensamento a natureza tomando consciência de si mesma, e quando se reconhece que o mundo sendo pensamento objectivado não encerra outra coisa que o pensamento, a contradição em que se move o filósofo cessa de ser aos seus olhos um obstáculo à inteligência das coisas e lhe aparece como a sua própria extensão, refletindo-se nas antinomias do pensamento.

Esta passagem que êle cita de Hegel, está no seu livro "Histoire de la philosophie européenne", 1896, págs. 476, 478. Descoqs chama a atenção, que há numerosos trechos que apoiam essa interpretação no livro de Gratry, "Logique", I, livro II, cap. 1 e 2, "Lógica do Panteismo". É nessa obra que foram colher o conhecimento de Hegel a maioria dos filósofos católicos contemporâneos, mas alguns autores atuais acusam Gratry de ter violentamente separado essas passagens do seu contexto, e de haver desfigurado o pensamento de Hegel, que êle, Descoqs, vai tratar mais adiante.

Esta é uma crítica que faz à obra de Gratry; não se refere pròpriamente a Weber, com quem concorda. Êle oferece, aqui, uma nova interpretação de Hegel, como se aquela fôsse a interpretação clássica. Diz o seguinte: "os comentadores patenteados de Hegel interpretam actualmente de maneira bastante diferente o pensamento dêste filósofo, que é, sem dúvida alguma, um filósofo eminentemente obscuro. Hegel, com efeito, não identifica o ser e o nada no devir, senão em função do pensamento. Agora, que pensamento? E qual é o ser de que êle fala aqui? O ponto de partida da lógica é a idéia abstracta de ser, que êle esvaziou prèviamente de todo conteúdo. Ora, esta idéia de ser puro, privado de tôda determinação, não poderia aos olhos de Hegel tornar-se, sob nenhum título, objecto de pensamento: enquanto objecto de pensamento êle se confunde com o nada, com o puro nada. O pensamento desrealizado em face do ser assim compreendido, encontra-se reduzido à mesma necessidade que em face do nada, ao tomar o ser como vazio. Apenas neste sentido nada

e ser se invocam, um convoca o outro, e o pensamento consegue identificá-los".

E passa a citar o hegeliano Croce: "o ser não é idêntico ao nada, senão quando ser e nada são mal pensados, ou melhor, quando não são verdadeiramente pensados; eis sòmente quando se chega a que um é igual ao outro, não como a = a mas, como O = O. No pensamento que os pensa verdadeiramente, ser e nada não são idênticos, mas nitidamente opostos, em luta um com o outro; e essa luta ao mesmo tempo é uma união, pois dois lutadores, para lutar, devem enlaçar-se, é o devir". De onde, então, Croce tira esta conclusão: "Se se presta atenção apenas às palavras de Hegel, poder-se-á dizer que êle recusa crer no princípio de identidade, mas se se vai mais a fundo, descobre-se que Hegel recusa simplesmente crer na falsa aplicação do princípio de identidade, aplicação que é feita pelos abstractistas". Daí seguir-se-ia, continua Descoqs, que, segundo Hegel, o ser e o não-ser não se identificariam, senão na medida em que aquêle que poderia pensar por pura abstracção, o ser completamente indeterminado, seria condenado a não pensar absolutamente nada. A idéia de ser puro, confundida com a indeterminação pura, total, na ordem da transcendência, como na das categorias, dos gêneros, das espécies — equivale, com efeito, para êle, do ponto objectivo do pensamento, à idéia do nada puro.

De outra parte, para Hegel, contradição está bem no coração da realidade, aí ela é a mola do devir e condição da vida. Ela não é identificação do ser e do não ser, quer dizer, dos contraditórios; essa identificação só pode estar no pensamento abstractista e não no pensamento verdadeiro, pois a inteligência humana, buscando reconstruir a realidade, — quer dizer, a realidade total, que é uma, o mundo idêntico ao pensamento de Deus — a partir dêsses elementos considera como ser dos elementos que não o são, e com efeito, os elementos do ser não são ser, pois se conclamam, se invocam, se completam mùtuamente para constituir o ser. Assim, sendo tudo de uma certa maneira, não é de uma outra maneira, mas pelo facto de que as coisas não são de uma certa maneira, apelam, ante o olhar do pensamento, o seu contrário. As-

sim nenhuma perfeição, sem qualquer imperfeição se encontram jamais realizadas no estado puro; perfeição e imperfeição estão sempre misturadas, unidas, e o ser resulta de sua composição. Não há alegria, que não esteja misturada de tristeza, não há luz pura sem obscuridade, não há obscuridade pura sem luz. A realidade, quer dizer, todo dado implica, assim, uma oposição de contrários (e não de contraditórios), onde, longe de se confundirem, êsses correlativos permanecem irreductìvelmente unidos; sua identificação formal e sua confusão serão tão pouco características da metafísica hegeliana que, precisamente, tôda tarefa da dialéctica consiste em levar essa oposição fundamental, essencial, à realidade, e a se evadir da contradição.

Êle prossegue: "o pensamento, estando colocado em face dos elementos do ser, vê, com efeito, que êle não pode deter-se aí, e sente-se como constrangido a ir sempre além dos elementos que o pensamento considerou. É o que constitui a dialéctica; ou melhor, para Hegel, além de dialéctica é uma lei do pensamento em busca do absoluto, e não uma lei do ser puro; seu movimento, "devir" leva-o a fazer a síntese dos primeiros elementos do ser, mas síntese precária, apelando elas mesmas para o seu contrário, sua negação, (tese, antítese, depois uma nova síntese), e assim sucessivamente, indefinidamente, até que alcança o ser essencialmente e plenamente determinado, quer dizer, ao pensamento subsistente, que não é senão um ser, em que a inteligência possa repousar, onde nenhum lugar é deixado à deficiência, à negação, ao nada, do qual não poderemos dizer: "O ser não é", como um ponto de partida, mas sim "o ser é".

Nessa marcha ascendente para o pensamento absoluto, a contradição dêle não é de maneira alguma admitida como equivalente do ser, nada mais é do que um processo dialéctico que abala a inteligência pelo próprio facto de sua inconsistência e da impossibilidade em que se encontra essa mesma inteligência de deter-se aí, e de tomá-la pelo ser verdadeiro. O princípio de contradição, longe de ser negado, toma aí, ao contrário, todo o seu valor. Eis por que, do ponto de vista do pensamento vivo, é impossível deter-se no pensamento abstractista (segundo Hegel),

que acarretaria a equivalência absoluta do ser e do não-ser, e, em virtude mesmo do princípio de contradição, que o pensamento devém, que êle ultrapassa a abstracção pura para alcançar, após muitos esforços, ao absoluto, do qual é necessário dizer, como o quer o princípio de identidade, "o ser é".

Após isso, e ao mesmo tempo que isso, Hegel admite que o seu pensamento absoluto "se realiza e se acaba ao passar perpètuamente ao infinito, ao ultrapassá-lo e ao elevar-se acima dêle, Aufhebung, e que esta processão do finito a partir do infinito, implica, no próprio absoluto, como uma nova contradição transcendente, razão última de sua vida, de seu devir. Isso levará, embora recuse o absoluto uma identidade, uma imutabilidade absoluta, e, portanto, embora desconheça a sua natureza de maneira radical, isso não levará que êle negue o princípio de contradição, mas sòmente que êle se engane sôbre as suas aplicações. Jamais dirá que o absoluto, enquanto é não é, nem que êle é e não é absolutamente, mas ao contrário, em nome do princípio de contradição dirá que o absoluto deve ser o que êle deve, e por seu dinamismo especial, ultrapassar tudo o que lhe pode faltar.

Nós, diz Descoqs, guardamo-nos de apresentar essa exegese como certa e definitiva, é preciso notar que ela é hoje universalmente recebida por historiadores da Filosofia. Os escolásticos, que quiseram interpretar Hegel nesse sentido, não poderiam, evidentemente, encontrar numa tal doutrina a justificação das fórmulas desconcertantes e paradoxais que abundam sob a pena de Hegel, e que não podiam faltar, assim que êle chegou a engendrar os erros mais grosseiros e os mais perniciosos, ainda menos poderiam êles evitar de tomar, por sua conta, as falsas suposições de tôda teoria, e, portanto, de admitir que a razão abstracta seja puramente ilusória, que a idéia de ser ou puro nada, e a realidade dada ou puro devir, ou êle não reconhecer nenhum valor absoluto no processo dialéctico, ou, sobretudo, confundir tôda a realidade com a idéia, identificar com a idéia do ser a própria realidade de todo ser, e de uma maneira geral, todo conhecimento com o seu objecto, enfim, pretender êle deduzir o real ao lógico; quer dizer, uma vez de posse do absoluto, graças à dialéctica, pretender dedu-

zir dêle tôda realidade *a priori* pelos processos mais arbitrários e mais artificiais, e tudo ser levado, finalmente, a uma unidade panteística estricta, que não considera os dados de facto mais evidentes e mais certos.

Êles terão cuidado sòmente de prestar a Hegel uma culpa, que muitos estimam não fundada: seria simplesmente de negar, de facto, o princípio de contradição, o que parece mais próprio de um alienado do que de um homem de posse do seu espírito".

— E prossegue "tôdas as tentativas que foram apresentadas na Filosofia, para negar o princípio de identidade e o princípio de contradição, foram fracas, tôdas sem fundamento, e tôdas terminaram por ser categòricamente negadas por aquêles que aceitam êsses princípios".

Examinando essa crítica de Descoqs, e análise sôbre trechos de autores escolásticos, concluimos que nenhum dêles leram pròpriamente Hegel. Êles fundam-se na maneira de interpretar dos discípulos hegelianos. Ora, todos nós sabemos que Hegel, como acontece com todos os filósofos, tem, nos seus sequazes, uma grande heterogeneidade de interpretações. Não se conhece nenhum filósofo, grande mestre e grande criador na Filosofia, cujos discípulos não divergissem nas suas interpretações, o que se deve, sobretudo, à não apresentação da sua filosofia de modo definitivamente demonstrado em juízos apodíticos, e como naturalmente muitos aspectos foram sugeridos, ou sugerem meras opiniões e são às vêzes demonstrados com argumentos, que não possuem aquela firmeza necessária, então, nessas passagens, é natural que haja divergências.

É o que se deu no pitagorismo; e sabemos quanto o pitagorismo sofreu em consequência de serem atribuído a Pitágoras pensamentos peregrinos, estranhos, contraditórios, ingênuos, de pitagóricos menores, que julgavam com isso dar maior valor ao seu pensamento.

Tais factos, em grande parte, surgem de uma deficiência natural do ser humano. Nós, em regra geral, quando visualizamos a personalidade de um filósofo, que não conhecemos, com quem

não mantemos contacto temos a tendência a idealizar, como muitos idealizam o tipo de Napoleão, o herói, como se êle tivesse uma vida tôda napoleônica; os hitleristas idealizavam em Hitler uma vida tôda hitleriana; como outros visualizaram em Alexandre uma vida tôda alexandrina. Essas visualizações ideais, que têm as suas raízes nos arquétipos míticos do homem, é uma tendência humana para o mito, para transformar as personalidades que admiramos em personalidades míticas, mas ao tomar contacto directo, com a pessoa que foi elevada idealmente, mìticamente, ao tomar conhecimento das suas condições humanas, é natural que ela se desmereça em face da visão mítica, passe a ser igual a outras, semelhante a qualquer outra, alguém que vacila, que tem fraquezas, como têm os outros sêres humanos.

Então, em face de tôdas essas naturais condições do ser humano, êle coloca-se numa posição um tanto suspicaz quanto à manifestação do pensamento. Quando alguém, diz alguma coisa de superior fica sempre reduzido porque foi dito directamente à queima-roupa. É natural que muitos, para poder valorizar o seu pensamento, sentindo que encontram dificuldade de transmiti-lo face a face, venham a emprestá-lo a anteriores, os quais já estão mìticamente visualizados.

O próprio Pitágoras procedia assim. Êle, para justificar muitas de suas idéias, atribuía-as aos sábios da antiguidade, buscava dar uma origem até as vêzes divina, como se apenas fôsse um repetidor. E era obrigado a fazer isso, a criar nos seus discípulos a impressão de que era filho de Apolo. Parece-nos, que êle não reagiu à lenda que se contava sôbre a sua origem divina, que era filho de Apolo, o qual havia fecundado a sua mãe.

Êle nunca rejeitou essa tese, que se saiba, não se registrou nada a êsse respeito. O que permaneceu na lenda pitagórica foi sempre a aceitação da sua origem divina. São êsses exemplos que nos levam a compreender as razões por que o valor de um pensamento seja proporcionado ao homem que o emitiu.

Spengler tomou consciência disso quando, repetindo Nietzsche, dizia que um grande pensamento só é válido quando emitido

ou pronunciado por um homem reputado como grande; porque pronunciado por quem não é reputado como grande, ninguém percebe que o pensamento é grande.

Essa realidade é importante para compreendermos, na filosofia, a maneira de proceder às vêzes dos discípulos. Êstes discutem o próprio mestre, embora o admirem, embora prestem-lhe tôda homenagem, que julgam merecer. Em muitos aspectos, não aceitam, às vêzes, o que o mestre diz com clareza e com precisão, e buscam interpretar o seu pensamento, e é nessas ocasiões que penetra a esquemática do discípulo. Ora, não era de admirar, portanto, que do hegelianismo surgissem inúmeras maneiras de interpretar Hegel.

Se tomamos um hegeliano de direita, vemos que tende para o idealismo; se nos colocamos na posição do hegeliano de esquerda, observamos o inverso. Resta, então, a dúvida: Hegel era um idealista equivocado ou não? Ou era um idealista convicto? Um idealista, que defendia realmente o idealismo? Ou era um idealista que procurava defender uma idéia panteísta e até materialista, apenas com palavras, como roupagens idealistas? É Hegel um real-idealista; quer dizer, o seu pensamento, no fundo, é realista (realista no sentido moderno que se dá à palavra) com roupagens idealistas, ou é um idealista com roupagens realistas, ou um idealista no fundo, que pode ser substituído por roupagens realistas. Então, neste caso, seria um idealista equivocado. Marx chega a esta conclusão: revirando Hegel de cabeça para baixo, temos o marxismo; enquanto Hegel, de cabeça para cima, estaria mais de acôrdo com a interpretação dos hegelianos de direita. No entanto, um melhor conhecimento da obra de Hegel, permite perceber as deficiências, que se verificam nas maneiras de interpretar Hegel pelos hegelianos. Quer dizer, não conhecemos nenhuma obra hegeliana que seja uma explanação plenamente correcta do pensamento do mestre, como vemos por exemplo, na obra de Vasquez, em relação a São Tomás.

Vasquez foi um autor que teve o máximo cuidado de ao expor São Tomás subtrair a si mesmo de tôda a presença; o seu papel é apenas explicativo e de mera submissão ao pensamento do

mestre. Êle não o interpreta, nada apresenta que não esteja já contido no pensamento, apenas deduz. Por isso a sua obra é considerada por muitos uma obra deficiente, porque falta a criação; mas como a sua intenção era apenas a de expor o pensamento de São Tomás, dentro dessa intenção, temos de considerar valiosa a sua obra. Esta era a sua meta, e êle a realizou; portanto, a sua obra é digna de respeito.

O que realmente diz Hegel é o seguinte: se o ser não tiver nenhuma determinação, desdeterminando-se o ser, chegar-se-ia a um conceito vazio. É uma espécie de nirvana, um nirvana búdico, que é um conceito ao qual se alcança pela desdeterminação, pela desinvidualização e pela deslimitação, conseqüentemente chega-se a um conceito vazio, completamente vazio. Mas Hegel, numa passagem para a qual chamamos muito a atenção, e que passou despercebida para os comentaristas: na Grande Lógica, sùbitamente, sente que está enfrentando uma contradição, e, na verdade, a luta de Hegel consiste em querer vencer aquela contradição, que não soube vencer, embora o desejasse, e procurasse por todos os meios vencê-la. Não podendo simultâneamente afirmar que o ser era nada, enquanto o ser é ser, isto é, o ser tomado enquanto não determinado, com nenhuma talidade, era nada, êle sentia que havia alguma coisa dentro dêle que lhe repugnava, sentia como um protesto vindo do próprio ser que, afirmando-se e como que dizendo, não ser possível essa afirmação, então Hegel, assim, incidentalmente, numa das passagens, que em geral muitos não lêem porque está entre regras de lógica e, naturalmente, os leitores de Hegel já estudaram Lógica Formal, julgam que podem passar por cima, êle entretanto, afirma que apesar da identificação entre ser indeterminado e nada, observa-se que há uma diferença; e essa diferença consiste não em algo que se afirma, mas num vector, numa tendência. É que o ser desdeterminado, que é nada, tende para determinar-se, para actualizar-se, para realizar as suas possibilidades, o que é possível. Então tende para determinar-se, e o ser determinado tende para deixar de ser o que é. Essa passagem de um para outro é o *devir*, que tende para desdeterminar-se, e para determinar-se de outro modo. Para êle, o nada é uma meta que alcança o ser ao desdeterminar-se, e por sua vez, um ponto

de partida do ser que passa a determinar-se. Então haveria uma distinção; aí sente que a identificação não permanece, e manifesta-se uma espécie de contentamento psicológico, porque sentiu, nesse momento, que não identificava o ser com o nada, e ao mesmo tempo, êle os distinguia, e como êle o identificava e o distinguia, então julgou que havia resolvido o problema da contradição, porque esta era ultrapassada por uma identificação e a identificação era ultrapassada por uma contradição. Colocando entre isso o devir, porque se se admite o determinar-se ou o desdeterminar-se, certamente se admite o devir de um têrmo que passa para outro têrmo, desaparecendo um para dar surgimento ao outro; o outro surgindo para dar desaparecimento ao primeiro, com duas funções inversas, que fazem parte da mesma realidade. Êle encontrava a solução do seu problema, que a contradição estava dentro da mesma unidade. Êle podia dizer; a tese e a antítese estavam sintetizadas. Então alcançava a idéia da síntese, que era ao mesmo tempo uma afirmação e uma negação e uma superação; superação da afirmação e da negação. A afirmação era afirmada, a negação era negada e o mesmo tempo a superação da síntese afirmava a afirmação e negava a negação e ao mesmo tempo afirmava a negação, porque tornava a negação de certo modo positiva, porque a negação se dava. Então achou que havia chegado à solução suprema do pensamento humano, quer dizer, o ponto ápice do pensamento humano. É natural que êle, debaixo dêste júbilo, por muitas falhas filosóficas que tinha, em conseqüência da sua formação, se empolgasse e não lhe faltassem incensadores da sua grande descoberta, julgando-se, então, como o homem que fechava a história da Filosofia. A história da filosofia teria desenvolvido todo o processo filosófico, para alcançá-lo, do mesmo modo que todo processo histórico ia alcançar o Estado prussiano. Então êle era ao mesmo tempo o Estado prussiano, e o Estado prussiano era êle, e a história, tôda a história, incluindo a da filosofia, encontrava o seu ápice, e depois dêle a história passaria a ser apenas de accidentes, para descrever alguns acontecimentos secundários, porque o principal, o mais importante, o mais extraordinário papel havia sido realizado e havia alcançado nêle o seu fêcho.

Temos de perdoar essa deficiência de Hegel; perdoar dentro da psicologia e da nossa humanidade, mas, filosòficamente, temos de compreender a sua fraqueza, o seu êrro, por não ter êle entendido claramente a teoria do acto e potência e o princípio da privação, que é fundada no princípio da negação, "o que nega, nega".

Hegel não conseguiu, dêste modo, vencer esta ilusão, esta alucinação filosófica, que se apresentou aos seus olhos. Não podia compreender que o ser permanecesse ser durante o devir, que o devir não era pròpriamente uma negação do ser, ao contrário, o devir era a afirmação do ser, porque o que devém é alguma coisa que devém de alguma coisa, devém em alguma coisa; que o devir, necessàriamente, *é ab alio*, que o devir não pode ser *a se*, porque um devir *a se* perde completamente a sua realidade.

Êle não podia distinguir o *contexto* alfa do *contexto beta*, porque lhe faltava o conhecimento da teoria do acto e potência. E faltava mesmo, porque, embora pareça incrível, Hegel nunca leu São Tomás, nem Aristóteles. Não conhecia Platão, a não ser de segunda mão, e jamais se debruçara sôbre a obra de grandes filósofos. Era um jurista, um homem que se dedicara de início ao estudo do Direito, o qual exige penetração na filosofia da Ética, além de se correlacionar com as outras disciplinas, e, naturalmente, com as ciências especulativas. Esta a razão porque se encontram em sua obra momentos de fraqueza, que não se podem admitir num filósofo do seu porte, pois era intelectualmente de grande valor. Mas a inteligência, por maior que seja, não pode de forma alguma suprir deficiências apenas pela criação pessoal. Há necessidade de certos conhecimentos, há necessidade do tesouro que a humanidade realizou através de milênios, porque, por nós mesmos, podemos achar muitas coisas extraordinárias, podemos chegar a resultados que levaram séculos, milênios, a serem alcançados, não há dúvida, contudo, não podemos chegar a todos. Há necessidade de que nos demoremos no estudo das grandes obras, para evitar cometamos certas fraquezas. E foi o que aconteceu com Hegel.

Locke, entre os modernos também pôs-se a atacar êsses princípios. Êle, Le Roy, Bergson, Spir, Renouvier apresentaram argumentos de uma fraqueza tal que se reduzem aos outros argumentos, que já tivemos oportunidade de ver. Uns dizem, por exemplo, que é uma criação puramente psicológica, outros que é apenas uma questão da nossa esquemática, outros que não têm nenhum fundamento, porque a realidade está constantemente desmentindo a identidade; isto é, fazem confusão entre contraditório, contrário, modal, alteração, como os marxistas que confundem a alteridade com as modais, e dizem que são contradições do ser etc.

Descoqs em defesa da sua tese argumenta dêste modo: o princípio que não pode de nenhum modo ser deduzido de outro, seria aquela noção simplicíssima, suposta necessàriamente para todos, e que é imediatamente formada.

O princípio de contradição tem essas qualidades, tem êsses aspectos; portanto, conseqüentemente, êle é o primeiro princípio, não deduzido de outro.

Ora, se vamos estudar o princípio ontológico, dentro do campo da Ontologia, e não no campo da Psicologia, não podemos aceitar essa demonstração de Descoqs, porque ela, ao dizer que êle pode ser tomado não deduzido dos outros, não é verdade, como tivemos oportunidade de ver, quando fizemos a crítica dos argumentos tomistas.

De forma que não aceitamos como suficientemente apodítica essa demonstração, ela continua ainda sendo mais um exemplo de como, na escolástica, dividem-se as posições, fundando-se em argumentos mais ou menos de paridade, mas nenhum dêles apodítico, quer dizer, nenhum dêles com aquela suficiente apoditicidade para anular os outros. No entanto, aceitando o pensamento matético, e dando êste a apoditicidade exigida, partimos do princípio "a afirmação afirma". Eis uma noção simplicíssima, totalmente necessária, porque "a afirmação afirma" é o seu próprio testemunho, porque é a sua própria manifestação, porque a afirmação é a afirmação, e ela antecede a tudo mais. Não se pode partir da negação, tem de se partir da afirmação. Então, conseqüente-

mente, a afirmação antecede a tudo quanto é, a afirmação é a razão de ser de tudo quanto é, porque o ser é também afirmação. Tudo ao qual predicamos algo positivo, tem de ser afirmativo. A afirmação é, conseqüentemente, o antecedente e o primeiro. Mesmo que partíssemos, matèticamente, de idéias universais, se disséssemos: o antecedente é anterior ao conseqüente, o antecedente tem prioridade legal sôbre a consequência, o antes teria prioridade sôbre o depois, seria uma verdade independentemente de ser. Poder-se-iam formular tais juízos, mas sabemos que podemos dizer tudo isso porque partimos do ser. Na verdade, o fundamento de tôda e qualquer afirmação matética só pode naturalmente ser a própria afirmação e não a negação. É essa própria antecedência, tendo prioridade sôbre a consequência, não se poderia fundar no mero nada, ela só poderia fundar-se em algo afirmativo, em algo que se põe, em algo que se dá, em algo que se manifesta, em algo que tem adsência. Então, conseqüentemente, êsse princípio é o primeiro.

CAP. VII

DO ENTE DE RAZÃO

Segundo a posição clássica, ente de razão é aquêle que só pode existir objectivamente apenas na mente. A razão, como sabemos, é faculdade do nosso entendimento que classifica, a faculdade que capta os aspectos que se repetem nos diversos entes, para classificá-los. Ela é, portanto, a construtora dos conceitos universais; a razão é, pois universalizante na sua função: é a função pròpriamente universalizante.

Quando, em *Filosofia e Cosmovisão*, demos os fundamentos da *filosofia concreta* e também da Matese, naquela obra traçamos uma síntese muito rápida, e que seria motivo de maiores análises e também de desenvolvimentos posteriores, mas já mostrávamos que a nossa conceituação tem duas origens: uma origem na intuição sensível, e uma origem na intuição intelectual. A da intuição sensível nos dá os conceitos da intuição, conceitos que tomamos da nossa experiência directa e indirecta, intrínseca ou extrínseca, os quais, depois de racionalizados, vão construir os conceitos correspondente da razão. Ali vimos doze pares de conceitos: os conceitos da intuição e os conceitos da razão.

Os conceitos racionais actualizam a semelhança, enquanto os conceitos intuicionais actualizam a diferença e, sobretudo, a *haeceitas* (a aceidade, que nos é dada através da intuição sensível), a qual constrói as chamadas espécies impressas de que falavam os escolásticos, pois são essas espécies impressas, pràticamente, *ante-conceitos* fundados na experiência, na memória, na fantasia, na percepção, etc.

Os conceitos da razão são pròpriamente os universais, actualizando apenas as semelhanças. Assim, homem é um conceito de razão, porque tomamos nêle apenas os aspectos que se repetem em *todos* os homens, aspectos que julgamos essenciais. Ora, a objectividade dêsses conceitos está na nossa mente, e não podem dar-se fora de uma mente. Mas podem ter um fundamento fora da nossa mente. Os conceitos de razão podem também ser conceitos meramente de razão, sem fundamento fora da nossa mente, e podem ser de razão com fundamento fora da nossa mente. Então os primeiros seriam meramente ficcionais e os segundos seriam ficcionais num sentido, mas reais em outro, e outros podem ser reais no sentido mental e reais fora dela. Aliás, os ficcionais não têm fundamento real.

Assim, o conceito de gênero, o de espécie, enfim os *praedicabilia*, são todos entes de razão. Podem ter um fundamento real e êsse fundamento real é dado pelas coisas que manifestam a presença de alguma coisa que dá *res suficiente* para a necessária *realitas extra mentis* a êstes conceitos.

Tôdas as discussões dentro da dialéctica, em tôrno do ente de razão, partem dêsse êrro fundamental: não colocar claramente o que é um conceito de razão. Alguns afirmam que o conceito de razão não é puramente de razão, é também real, etc.

Essas discussões não têm base, não têm fundamento, não têm justificação, desde que clareemos o que é conceito de razão; quer dizer, colocada bem a questão, tôda a disputa em tôrno dessa matéria perde a sua razão de ser.

Psicològicamente, verifica-se que podemos logicizar sem apenas reduzir a entes de razão, devemos também considerar não só o fundamento *in re*, mas também a presença do ente real na sua singularidade, do contrário a Lógica ficaria reduzida a um campo muito restrito.

A Dialéctica não pode restringir-se dêste modo, de maneira nenhuma, porque do contrário ela não é aplicável à realidade.

A Lógica só trabalha com entes de razão, enquanto a Dialéctica pode trabalhar com entes singulares.

Para evitar de antemão tôda e qualquer confusão é mister considerar ente de razão apenas aquêle que pode existir objectivamente na mente, o que não se dá fora da mente humana ou divina e o ente real, aquêle que se dá fora da mente, mas pode ser tratado como ente de razão pela Lógica.

Dêste modo, esta incluiria todos os aspectos, e não haveria mais lugar para certas discussões prolongadas, que surgiram devido à má colocação do conceito de ente de razão. É preciso, pois, conceituar com clareza, para evitar tais confusões, que são perfeitamente anuláveis, e que só perturbam a melhor compreensão da matéria.

O ente de razão é primicialmente um objecto lógico, mas não é o único objecto com que a Lógica trabalha. As nossas abstracções não podem ser consideradas apenas realizações da nossa razão, pois podem ter fundamento *in re*.

De certo modo abstrair o ente formal é tomar o ente singular sob alguns determinados aspectos, como tomamos o conceito de Europa, o conceito de América, etc.

Assim *Deus* é um conceito mais do que concreto, é um conceito ao qual se dá a singularidade e a presença individual e única, e que não pode ser reduzido apenas a um ente de razão, pois do contrário não teria sentido.

O ente de razão, considerado como tal, é aquêle que possui uma existência objectiva apenas na mente, não tendo a possibilidade de se dar existentemente, fora de suas causas.

A idéia de ser é para nós, de qualquer forma, algo real porque se o ser não tivesse uma realidade objectiva *extra mentis*, neste caso, tôda ciência seria fundada apenas nas nossas idéias, e cairíamos em pleno idealismo. Mas até nesse idealismo teríamos, inevitàvelmente, de afirmar que alguma coisa há, e que alguma coisa existe e que, em consequência, há um ente que, de certo modo, independe da nossa mente.

Assim, se vê que a objectividade *extra mentis* do conceito de ente tem um fundamento real, como o mostramos em *Filosofia*

Concreta, e o demonstramos de forma apodítica e, pode-se dizer, definitiva. O valor objectivo do ente, do ser, é, portanto, indubitável.

Se tomamos o conceito de homem, podemos reduzí-lo apenas a um ente de razão, mas verificamos, na realidade, que êsse conceito significa animal racional, e ademais verificamos de facto a existência de alguns entes aos quais podemos chamar de animais racionais e, conseqüentemente, de homens, o que vem provar que há entes de razão com fundamento real e êste oferece, sem dúvida alguma, uma hierarquia cada vez mais crescente, de modo que embora o conceito de homem seja um conceito abstracto, como se classifica na gramática, êle tem uma correspondência concreta e determinada, porque quer se referir a tal ente, o qual podemos classificar como animal racional.

Discute-se na Filosofia se a verdade também tem um valor objectivo *extra mentis*. Naturalmente, se não consideramos que a verdade é apenas a adequação entre dois têrmos, dos quais um dêles pelo menos é o intelecto, encontramos que a verdade é um ente de razão com um fundamento real, que é dado pelo outro têrmo, que se adequa com o que intencionalmente a mente constrói sôbre o mesmo.

Mas se considerarmos a adequação dêsses dois têrmos numa relação transcendental, como da coisa em relação a si mesma, podemos então falar numa verdade em si, a verdade da coisa em relação a si mesma, de forma que esta seria uma verdade de valor objectivo *extra mentis*.

Quanto às discussões que, na Filosofia, se podem fazer em tôrno da abstracção precisiva, não é matéria para nós de difícil solução já que, como tivemos oportunidade de analisar, sabemos perfeitamente que as abstracções, quando bem fundadas, quando bem construídas, têm um fundamento real; algumas têm um representante real, como se dá com as abstracções de primeiro grau: casa, pedra, chapéu, árvore, que têm seus representantes, quer dizer, têm um fundamento em individualidade, tomadas em sua totalidade, *(species specialissima)*. No entanto há, nas abstracções

de segundo grau, uma diferença: esta não nos mostra representantes, e não encontramos, pròpriamente, senão figurativamente, como nos casos das figuras geométricas, mas da quantidade descontínua não encontramos representantes, a não ser apenas o que participa de tal quantidade. Quanto à quantidade contínua, que é a geométrica, encontramos coisas, que podem ter esta forma, mas será uma forma meramente accidental.

Quanto às abstracções de terceiro grau, nestas o seu fundamento *in re* apoia-se ora no aspecto legal, no aspecto do *nomos*, no aspecto da norma, ao que pròpriamente chamamos leis, ou os aspectos formais não pròpriamente constituintes da essência da coisa, como o ser antecedente e o ser conseqüente o ser causa, o ser efeito, etc. Há, assim, um valor também objectivo nêsses entes de razão, dentro do fundamento real que êles oferecem, e na discussão em tôrno da realidade dos universais, vemos que as abstracções, tanto de primeiro, como de segundo, como de terceiro graus, uma *entitas extra mentis*, não apenas fundamentalmente, mas *participialiter*, quer dizer como se se desse existentemente, e não apenas *nominaliter*, no sentido apenas da sua essência.

Se se comprovasse que se dão os universais *extra mentis*, não apenas *in re*, porque êstes, de certo modo se dão, mas *ante rem*, como o propõe o realismo, teríamos provado o carácter objectivo *extra mentis* dessas entidades, das quais tratamos e somos capazes de alcançar pela nossa especulação. O que é importante estabelecer é que a posição idealista, termina pròpriamente por negar uma entidade *extra mentis* adequada às nossas idéias, e tende a postular que o nosso mundo é uma criação da nossa mente, o que fatalmente o arrasta, em suas últimas consequências, a uma posição ficcionalista, e mais distante ainda, ao nihilismo.

Se pensamos assim, teríamos, então, de negar totalmente qualquer realidade a estas entidades *extra mentis*. Esta seria a posição própria do idealismo puramente idealista, ideal-idealista, porque um real-idealismo, como Hegel, por exemplo, não cai nesses exagêros, nem tende a perder-se no ficcionalismo.

Aquela posição na filosofia que busca dar um valor objectivo aos nossos conceitos, apenas como criações psicológicas, criações da nossa mente (como o faz o conceptualismo), é uma posição que não tem validez em face da Criteriologia e bastaria um exemplo que provasse uma realidade *extra mentis* para pôr completamente abaixo esta posição.

A *Filosofia Concreta* nos provou de modo definitivo a presença do ente, do ser *extra mentis*, porque mesmo se houvesse apenas uma mente apta a pensar no ser, essa própria capacidade demonstra a presença do ser *extra mentis*. O que se exige para que uma coisa tenha realidade em si mesma? Que ela se dê em si mesma, que ela não seja apenas uma *entitas quibus*, quer dizer, uma *entitas* que esteja em outro ou em outros, uma *entitas*, cuja única realidade é ser apenas um modo de ser de alguma coisa.

O que exigimos para dar realidade a alguma coisa é que ela se apresente, testemunhe-se positivamente como algo que se dá *per se*. Ora, se há uma mente capaz de pensar num ser como algo *per se*, esta mente comprova que ela é alguma coisa que se dá, ela é um ente, e um ente que se dá *per se;* se não fôr *per se*, mas apenas sonho ou imaginação, ficção de um outro ente, de qualquer maneira encontraríamos uma raiz que fôsse ente *per se*, porque se não se desse nenhuma entidade, nenhuma positividade, seria impossível haver mente capaz de pensar sôbre a possibilidade de haver um ente *per se*.

Ora, se nos colocamos do ângulo puramente psicológico parecer-nos-ia que o argumento não tinha fundamento, mas se nos colocamos do ângulo ontológico, desprezamos o lado psicológico; do ângulo ôntico, essa mera especulação é uma prova definitiva de que se dá o ente *per se*, o que é suficiente para afirmar a sua objectividade, independente de uma mente, porque se algo é ficção de uma mente há, finalmente, de terminar por haver algo que não seja ficção de mente nenhuma, quer dizer, seja a própria mente, e neste caso estaria afirmada, de modo definitivo, e comprovada a existência de um ente *per se*, o que é suficiente para demonstrar a nossa tese.

Ora, essas demonstrações já foram feitas de modo definitivo, 'como dissemos, em *Filosofia Concreta*, portanto não se poderia reduzir o mundo apenas a entes de razão. Esse é um ponto importante, porque a tentativa de querer reduzir tôdas as entidades que somos capazes de conceber como meras entidades de razão, inevitàvelmente leva ao ficcionalismo, daí ao nihilismo e dêste ao satanismo. São formas viciosas que decorrem, necessàriamente, dessa posição. De forma que não só a lógica não trabalha apenas com entes de razão, como também a nossa realidade não é apenas constituída de entes de razão, nem a realidade é constituída apenas de entes de razão.

Alguns autores seguem uma linha tortuosa para fazer a demonstração dessa tese; revelam nesse trabalho uma grande acuidade, um grande esfôrço, mas temos que dizer que as suas tentativas são demasiadamente prolongadas e demoradas, e há caminhos mais simples e definitivos para comprovar a existência do ente tomado *participialiter*, que nos são dados pela experiência interna, no próprio cogitar, no próprio querer, no próprio sentir, na própria captação do nosso eu como realmente existente, porque são realmente existentes, realmente se dão, realmente actuam, realmente criam, realizam, realmente operam, procedem, o que prova conseqüentemente, a sua existência, algo que se verifica de maneira real, comprovando que êsses conceitos têm um valor objectivo. Também a experiência externa nos mostra coisas *extra mentis*, embora elas sejam visualizadas, captadas pela nossa mente, e sofram a natural decoração que a mesma realiza. Sabemos que há outros homens, que há outros corpos, que há outros sêres vivos, que êstes se identificam aos nossos conceitos, e que êles têm também um valor objectivo. Aliás essa demonstração já a fizemos em *Teoria do Conhecimento*, reproduzindo os mais sérios argumentos apresentados até hoje, e ademais nesta obra.

Quanto ao ente tomado *nominaliter*, na sua essência, como um todo concreto, êle pode existir porque mesmo que êle fôsse um puro possível, não sendo êste um puro nada, seria um puro potencial, que se não pode existir, não pode dar-se fora das suas causas, dar-se-ia pelo menos em suas causas, como as idéias eternas

de que tratavam Platão e os escolásticos, o que estudaremos mais adiante, sob aspectos, que não queremos agora tocar. De forma que temos experiências de que êsses entes, tomados *nominaliter, dão-se* no nosso eu, sem dúvida alguma, o que lhes dá o suficiente grau de existencialidade que poderíamos desejar.

Sôbre a matéria damos até aqui o que é suficiente para a nítida compreensão do que pretendemos fazer. Quando estudemos mais profundamente os meros possíveis e as idéias eternas, então se esclarecerão outros pontos, que neste momento não podemos esclarecer.

* * *

O objecto da Ontologia é o ser enquanto ser, do qual investiga a seguir as divisões e propriedades como também os primeiros princípios do ente, suas leis que não são a própria natureza do ente, mas algo que o rege, e está em oposição ao nada. Ésses primeiros princípios são, entre outros, os três clássicos, já estudados, que é o princípio de identidade, que enuncia a entidade do ente consigo mesmo, o princípio de contradição, que enuncia a oposição irreductível entre ente e nada, e o princípio do terceiro excluído, que enuncia que não se dá um intermédio entre ente e *nihilum*. Quanto à enunciação do princípio de identidade são dados vários como êste, por exemplo: "ente é ente", "ser é ser", "o que é, é", "tudo que é, é o que é", "o que não é, não é". Essas são as maneiras mais comuns, que conhecemos de enunciar o princípio de identidade. O princípio de contradição costuma ser enunciado do seguinte modo: "o ente, enquanto ente, não pode ser o não-ente", ou "o ente não pode simultâneamente ser ente e não-ente", "é impossível que alguma coisa seja e simultâneamente não seja". Éste princípio enuncia, portanto, a oposição irreductível entre ente e não-ente. É de uma necessidade metafísica que se dê esta impossibilidade absoluta, que o ser seja nada. Em face desta oposição entre ente e não-ente, que leva a formular "ente não é o não-ente", ou seja, "ente não pode ser não-ente"; alcançamos o princípio do terceiro excluído, porque não havendo um intermédio entre ente e *nihilum*, não se pode, simultâneamente, dizer que algo é ser e não-ser, porque ente e *nihilum* são

contrários, pelo menos contrários imediatos, não admitindo, conseqüentemente, nenhum intermédio; portanto, algo não poderia simultâneamente ser e não ser, sob o mesmo aspecto em que êle é tomado.

Essas leis são consideradas leis de todos os entes, porque temos que dizer que o ente, enquanto é o que é, não pode ser o que não é, porque é o que é.

Se o princípio da contradição não fôsse válido, poderíamos reduzi-lo, como mostramos em nossas obras, em dois juízos: 1.° — que o ente é, 2.° — que o ente não é.

Um estaria afirmando aquilo que o outro nega; conseqüentemente, para que um fôsse verdadeiro o outro seria necessàriamente falso. Dêsse modo, vê-se que é incompatível a mútua afirmação sôbre o mesmo aspecto, embora alguma coisa, um ente, possa ser algo sob um aspecto e não ser qüidativamente o mesmo sob outro aspecto. O ente, que ora é isto, sob êste aspecto, pode vir a não ser o que era naquele aspecto. Por isso é que se incluem êsses dois advérbios que são: "simultâneamente" e "sob o mesmo aspecto". Simultâneamente não quer dizer aqui, pròpriamente, tempo, como quis Kant interpretar, mas simultaneidade ontológica: não pode, sob a mesma razão, ser simultâneamente o que é e o que não é

O princípio do terceiro excluído pode-se enunciar assim: "o que quer que seja, ou é ou não é", ou "entre ser e não ser, sob o mesmo aspecto, não se dá um *tertio*". Essas são maneiras de melhor enunciarmos o chamado princípio do terceiro excluído.

Quanto ao valor objectivo dêsses princípios, encontramos na filosofia duas posições principais, a dos que afirmam que pode dar-se a contradição, e neste caso haveria não apenas uma terceira solução válida, mas até uma quarta ou mais, e, portanto, a possibilidade de outros meios, e finalmente a daqueles que combatem esta posição e aceitam como definitiva a dos três princípios fundamentais. Sabemos que, entre os que aceitam a contradição incluem-se autôres como Erasmo, Bergson, Hegel, para citar alguns dos mais famosos. Mostramos como Hegel coloca êsse

princípio usando um "truque" especioso para ocultar o próprio princípio de não contradição, porque, pròpriamente, o que diz é o seguinte: o ser indeterminado tende para o ser determinado, e o ser determinado tende para o ser indeterminado. Isso, dentro do *contexto beta* é claro, é evidente, porque tôdas as coisas dêsse contexto, que estão determinadas, tendem para determinar-se, como estão para determinar-se de outro modo, que é o sentido do próprio devir das coisas; no devir, as coisas se dão assim. Quanto ao inverso, do ser que ainda é indeterminado, como é a potência, seria o ser ainda indeterminado, tendendo para actualizar-se, tende, necessàriamente, para determinar-se. Conseqüentemente, tôda visão hegeliana cinge-se ao ser, é uma visão dentro do ser, e o que êle chama nada é apenas o ser enquanto não determinado, ou o ser enquanto tomado indeterminadamente, e não "nada", no sentido absoluto.

De forma que a filosofia hegeliana afirma, no fundo, o princípio de não contradição, quando levada até às suas últimas conseqüências. Houve apenas um equívoco da parte de Hegel, ao pensar que estabelecendo o ser enquanto determinado estivesse estabelecendo o nada.

Êsse foi o seu equívoco e é muito comum, e é muito possível dentro da língua alemã, devido à expressão "nicht" que é o neutro da "ausência de"; pròpriamente "nicht" significa o aspecto neutro da realidade que se ausenta. Não tem o sentido de "nada", como o tem na língua portuguêsa, e na espanhola e no sânscrito; no francês também a idéia de nada "rien" (que vem de "rem", portanto do "res" latino) tem o sentido de alguma coisa de mínima importância, de tão pequena importância que não se consegue determinar; o nada pràticamente francês, seria o "pas de tout", quer dizer, a ausência total. Em francês, "néant" para dizer "nada" tem o sentido do não-ente, aquilo que ainda não se entificou. Assim, uma potência, que ainda não se entificou como um ser existente, isto é, não se actualizou, é "néant" em face do que poderá vir a ser.

De maneira que nessas línguas o têrmo "nada" não tem aquela profundidade de ausência, aquela completude de ausência, di-

gamos assim, que encontramos na língua portuguêsa, na espanhola e no sânscrito, o que leva a compreender que as especulações filosóficas, como elas são naturalmente muito dependentes da linguagem, obrigou o filósofo a ter a máxima cautela para não sofrer as influências históricas da linguagem, e esta é a razão por que a especulação do nada, no alemão e no francês, não atinge aquela profundidade que teve nos autôres hindus, como nos budistas, bem como nos filósofos e místicos portuguêses e espanhóis.

Há várias divergências entre os escolásticos, como vimos, quanto a estabelecer qual dêles é o primeiro.

Assim, vimos, Fonseca postulando que o primeiro princípio é o do "terceiro excluído", enquanto o princípio de não contradição, diz êle, por ser negativo, não pode ser o primeiro princípio, porque êste deve ser positivo, e o terceiro excluído é um princípio positivo.

No entanto, Aristóteles e São Tomás, como muitos escolásticos, afirmam que o primeiro princípio é o princípio de contradição, e essa sentença é pròpriamente aquela à qual se ligam quase todos os autôres suarezistas, que seguem a linha de Aristóteles e São Tomás.

Para nós o primeiro princípio matético é: "o que afirma, afirma; o que nega, nega", o qual inclui, necessàriamente, todos êsses princípios "onde há afirmação há afirmação, onde há negação há negação". De maneira que o princípio matético inclui todos os três e resolve melhor a questão, porque o *logos* afirma o que afirma, o *logos* recusa a afirmação ao que recusa a afirmação, porque o *logos* propõe, testemunha, positiva alguma coisa. Ao positivar alguma coisa êle positiva alguma coisa, porque o próprio acto de positivar alguma coisa é o acto de positivar alguma coisa, o acto de recusar uma positividade é o acto de recusar uma positividade. Conseqüentemente, êste é o primeiro princípio: "onde há afirmação, há afirmação; onde há negação, há negação", "o afirmado é o afirmado; o negado é o negado", "o que afirma, afirma o que afirma; o que nega, nega o que nega", então, conseqüentemente, êste é o primeiro princípio matético, que inclui todos os

três (pois os outros são ilações imediatas dêle), sem trazer a problemática que êsses outros trazem, como se vê através das longas polêmicas travadas entre os escolásticos, para justificar a sua posição ante os três princípios.

Nós, em *Filosofia Concreta,* também mostramos que podemos partir duma afirmação: *alguma coisa há;* da negação: "alguma coisa pode não haver", e partindo apenas da especulação, dentro dos quatro juízos fundamentais da *Filosofia Concreta,* chegamos, depois, a dar validez, a dar conteúdo e razão aos três princípios ontológicos, não partindo dêles para raciocinar, porque se assim o fizéssemos, havendo ainda em tôrno dêles uma certa controvérsia, teríamos que colocar a Filosofia Concreta na mesma situação que se colocou a escolástica, isto é, dependendo da solução, da controvérsia em tôrno dos seus princípios, enquanto a Filosofia Concreta, partindo das teses de que partiu, evita esta controvérsia, e a Matese, partindo, por sua vez, das leis postuladas. como fizemos na parte sintética, também evita êsses problemas, porque a controvérsia perde completamente o seu sentido.

E é verdade porque, se quando se afirma, se afirma, nós não podemos dizer, que quando se afirma, simultâneamente não se afirma, porque o acto de afirmação é um testemunho da afirmação, é suficientemente válido, porque afirma a si mesmo, põe-se a si mesmo; e, pondo, põe-se, enquanto que, partindo dêsses princípios, podemos admitir a controvérsia.

Há suarezistas que aceitam como tese de que o princípio de não contradição é o primeiro princípio, quer dizer defendem a tese tomista.

Apresenta os seguintes argumentos: êsse princípio é o primeiro porque, A) êle não se funda em nenhum outro, B) enuncia a lei fundamental de tôda a ordem objectiva ou ontológica e, conseqüentemente, de tôda a ordem cognoscitiva, quer dizer, é um princípio, não só ontológico, como também psicológico. Essa é a premissa maior de sua tese. A menor: ora, êste é o princípio de contradição, isto é, o princípio de contradição procede assim, o princípio de contradição é assim. Então tira a consequência: o

princípio de não-contradição é o primeiro princípio. Prova a maior, que êste princípio enuncia uma lei fundamental de tôda a ordem objectiva ou ontológica. Demonstra a menor: o princípio de contradição não se funda em outro princípio. A quem perguntasse por que, responde que o ente não pode ser o não-ente, porque ente e não-ente são de tal natureza que se excluem mùtuamente.

Um objector poderia alegar: Na verdade, afirmar que entre ente e não-ente não pode haver um terceiro, sob a mera razão da colocação de ente ante não-ente não é demonstração cabal, porque nem sempre ente e não-ente se excluem totalmente, mas apenas se excluem parcialmente. Por exemplo, entre opostos privativos, na privação, estamos entre ente e não-ente, no mesmo ser, como é o exemplo de sabedoria e ignorância, pois a sabedoria é presença e a ignorância é ausência, mas a ignorância é uma privação de sabedoria. Ora, esta privação pode ser de maior ou de menor extensidade ou intensidade; portanto, tem graus. Neste caso, não podemos dizer apenas que entre ente e não-ente não possam dar-se meios têrmos, porque se dão, desde que tomemos no sentido da privação. Para que afirmemos que entre ente e não-ente não há meio têrmo, teríamos que tomá-los apenas como contraditórios, não como opostos privativos. Portanto, ainda não está feita a prova definitiva e apodítica necessária para defender a tese suareziana se não se apelar ao princípio de identidade: ente é ente, etc. Mas continuando na defesa da sua tese, um suarezista pode afirmar que êsse princípio não se funda no princípio de identidade. A razão é a seguinte: ente não pode ser não-ente, porque ente é ente; seria o princípio de identidade. Pois, ou nessa proposição ou princípio, subentendido necessário, ou seja, ente necessário é ente, ou não é subentendido dêsse modo. Se não é subentendido, então não é verdadeiro, porque a razão ente não pode ser não-ente, dado que o ente seja ente. Não pode fundar-se neste argumento, porque êsse ente é ente, e poderia, simultâneamente, ser -não-ente. Entende-se que é necessário, porque se não é necessário, sendo ente e não sendo necessàriamente ente, podia ser não-ente.

Então êle continha de certo modo um *não* também nêle, e não teria a suficiente apoditicidade para defender a tese, a não ser que êsse ente fôsse necessário; neste caso, sim, podia-se dizer que o princípio estaria fundado no princípio de identidade, mas também não seria outro, senão o próprio princípio de não-contradição, porque o ser necessário é e não pode não ser; portanto, êsse *não* não contém nenhuma contradição, contém apenas a afirmação. Neste caso, seria o próprio princípio de identidade e o próprio princípio de não-contradição. De maneira que, o princípio de não-contradição não se fundiria no princípio de identidade, portanto poder-se-ia não postular o princípio de identidade, sem impedir que se postulasse o princípio de não-contradição.

Ademais, justificaria o suarezista, que êsse princípio enuncia a lei fundamental de tôda a ordem cognoscitiva, e também de tôda a ordem objectiva, porque não podemos, de qualquer forma, simultâneamente, afirmar, por exemplo, que uma coisa é ao mesmo tempo, sendo o que ela é, dizer que ela não pode ser; porque ela sendo, está negando, está contradizendo, que não pode não ser, porque ela é. Se Deus existe, não podemos, simultâneamente, admitir que Deus não existe, porque, neste caso, nada permaneceria de Deus; também nada permaneceria do homem se disséssemos simultâneamente, homem e não-homem; nada restaria de Pedro se disséssemos Pedro e não-Pedro; porque o princípio de não contradição, e êste é o ponto fundamental, que o suarezista esquece, mas que serviria para ajudá-lo a argumentar, caracteriza-se pela posse e pela privação, quer dizer, a posse nega terminantemente a privação; se há posse, não pode haver privação do mesmo; se há privação, não pode haver posse do mesmo, porque quando se diz privação diz-se não-posse; quando se diz posse diz-se não-privação. Conseqüentemente, é uma lei que enuncia uma lei fundamental de tôda ordem objectiva, como também de tôda ordem cognoscitiva, porque se conhecemos, conhecemos; se não conhecemos, não conhecemos; se sentimos, sentimos; se não sentimos, não sentimos, e assim sucessivamente. Dêste modo, justifica-se a posição para aceitar a tese de que o princípio de não contradição é o princípio fundamental. Na verdade, tudo isso, prova o princípio matético "O que afirma, afirma; o que nega, nega".

Aquino Fernandes, na mesma obra citada da Bac, termina por fazer uma síntese do sentido e das aplicações do princípio de não-contradição, e estabelece cinco regras, que são as seguintes: 1.º) É fundamento de tôda a ordem real, porque se não se dá o mesmo, então tudo rui, porque se alguma coisa recusa, não é possível. Portanto, é a suprema lei do ente. 2.º) É o fundamento da ordem lógica, porque se o mesmo não se dá, não é possível a cognição; portanto, é a suprema lei da mente. A condição mínima para que se dê um objecto cogitado, para que o objecto não repugne, é o sentido absoluto da verdade lógica e, portanto, em oposição ao relativismo. 3.º) É a raiz da imutabilidade das essências, o que também vem contra o relativismo, contra o cepticismo. 4.º) É o princípio que perdura, que domina, que emana em tôdas as ciências analíticas e deductivas. 5.º) É o fundamento de tôda demonstração indirecta, porque é uma das maneiras de poder provar alguma coisa.

De maneira que, nessas condições, o princípio de contradição é para êle o primeiro ontológico.

No entanto, a objecção, apresentada por Fonseca, de que êsse princípio devia ser rejeitado, porque inclui de certo modo uma negação, funda-se neste o argumento principal: as afirmativas antecedem às negativas; ora, o princípio de identidade é afirmativo, enquanto que o de não-contradição é negativo; logo, nestas condições, o princípio de identidade seria anterior ao princípio de contradição. Pròpriamente êsse não é o argumento de Fonséca, porque êle não afirma que o princípio de identidade seja o primeiro; êle afirma, sim, que o princípio de não-contradição não é o primeiro; o primeiro é o do terceiro excluído. Em todo caso, êsse argumento serviria também em parte para Fonseca, pelo menos, porque, num aspecto, êle ainda estaria dentro da sua concepção, isto é, de negar que o princípio de contradição seja o primeiro. Êle então responde a esta menor, que o princípio de identidade é afirmativo, enquanto que o de não-contradição é negativo, dizendo o seguinte: o princípio de não-contradição é negativo sòmente quanto ao modo de exprimir; quanto ao modo de exprimir, sim, porque êle diz "não"; então êle é negativo. Quanto ao modo de

exprimir êle concede que seja negativo, mas realmente, enquanto *o que* exprime, êle não é negativo, êle nega uma negação, e negando uma negação, êle torna-se, conseqüentemente, afirmativo. É essa a resposta que também serviria de certo modo para responder a Fonseca.

Ora, se tomamos aqui, por exemplo, que o enunciado dêsse princípio: "ente, enquanto ente, não pode ser não-ente", neste caso seria afirmativo, porque êste *não poder ser não-ente* é uma negação de uma negação, é conseqüentemente uma afirmação. Neste outro enunciado que êle dá: "o ente não pode ser simultâneamente não-ente", dão-se duas negações, negação de negação, que corresponde à afirmação. E um terceiro enunciado: "impossível é ser simultâneamente e não ser", "é impossível que o mesmo ser simultâneamente seja e não seja". Neste, o impossível pode ser tomado negativamente, seria, portanto, uma negação da negação; o impossível não é, e neste caso, estaríamos em face de uma afirmativa.

Por êsse lado, não há dúvida que os suarezistas têm razão, mas os argumentos de Fonseca, que infelizmente não os temos às mãos, e que aparece na sua Metafísica, não se funda pròpriamente apenas na negativa. Êle se funda no seguinte: o princípio do terceiro excluído, que diz que alguma coisa é ou não é, parte da impossibilidade da admissão de meio têrmo entre os contraditórios. Ora, entre os contraditórios realmente não pode haver têrmo médio, como se dá no caso dos contrários mediatos; entre os privativos, podemos admitir têrmos médios, segundo a gradação. Entre os correlativos, sabemos que não há têrmo médio, ou é ou não é, ou o pai é pai ou o filho é filho, ou o senhor é senhor ou não é senhor, ou o escravo é escravo ou não é escravo; quer dizer, não admite têrmo médio. Mas como na contradição não pode haver têrmo médio, se afirmamos alguma coisa é impossível simultâneamente fazer a sua negação, porque estamos afirmando; quer dizer, o princípio do terceiro excluído funda-se então, matèticamente no *logos* que chamamos o *logos* do *logos*, que é, "o que afirma, afirma; o que nega, nega", "o que afirma não nega; o que nega não afirma", apenas se dá êste simples enunciado, a opera-

ção é uma só: a operação de afirmar é uma operação de afirmar, a operação de negar é uma operação de negar. Então, êle estaria mais de acôrdo com o princípio do terceiro excluído do que com os outros, muito embora os outros estejam incluídos nêle, estão *confuse* e incluídos nêle.

Êste princípio é o princípio matético e o princípio de tôda e qualquer posição, porque mesmo se nós nos colocássemos, admitíssemos, raciocinando com o absurdo, que se desse o nada absoluto, quer dizer, houvesse a ausência total e absoluta de qualquer coisa, ainda êste princípio seria válido, porque o nada seria algo que se testemunha, que se testemunharia por si mesmo, quer dizer, pela ausência. Então êle, testemunhando-se pela ausência total, êle se testemunhava pela ausência total, e assim o testemunho da sua ausência total seria a exclusão de qualquer outra possibilidade, porque êle, testemunhando-se como ausência total, estaria totalmente excluindo qualquer presença, e não poderia admitir, conseqüentemente, nenhum meio têrmo entre a presença e a ausência total. De maneira que qualquer posição que se tomasse, ainda o *logos* que é, "o que afirma, afirma; o que nega, nega" não poderia sofrer nenhuma afronta. Nesse caso, valeria, não só no campo meontológico, como também no campo ontológico; é um princípio ao mesmo tempo meontológico e ontológico. E, ainda, na Meontologia, admitindo o *contexto gama*, o contexto do nada absoluto; neste não há a menor dúvida que êle prevalece e também prevaleceria no *contexto delta*. Êsse princípio é válido nos quatro contextos, o que prova a sua validez, enquanto que o princípio de identidade teríamos de admití-lo também porque podíamos dizer, se se desse o nada absoluto seria êle idêntico a si mesmo; quer dizer, estão todos êles incluídos, excluir-se-ia o terceiro, e seria contraditório dizer que o nada absoluto não é nada absoluto. Então os três princípios estão incluídos neste, "o que afirma, afirma; o que nega, nega", que é o princípio matético.

CAP. VIII

ESCÓLIOS DAS TESES DEMONSTRADAS

Passamos a tratar de alguns escólios que decorrem das teses estudadas e das demonstrações que já tivemos oportunidade de fazer.

1.º *escolio*: é o ente de razão. O ente de razão é pròpriamente tudo quanto pode ser esquematizado. Alguns distinguem o ente *de* razão do ente *da* razão. Neste caso, o ente *da* razão seria o que pode ser esquematizado pela razão, com o intuito de afirmar algo que é outro que outro, que a razão capta. Ora, o que nunca devemos esquecer é precisamente o que caracteriza o ente *de* razão, e antes de chegarmos a essa caracterização, precisamos tratar bem dêste têrmo "razão".

A idéia de razão implica sempre a universalidade. A razão, na psicologia clássica, pertence ao nosso entendimento, é uma função do nosso entendimento, enquanto esquematiza racionalmente; ou seja, enquanto realiza esquemas universais. De maneira que há sempre no ente de razão, portanto, para caracterizá-lo, não apenas uma esquematização racional, mas é preciso incluir nessa conceituação de esquematização racional, a universalidade. Assim Deus é um ente singular, mas como ente de razão, êle é pròpriamente a "divinitas"; assim, o ser, o ente, como ente de razão, é mais pròpriamente a *entitas*.

Vejamos um conceito como o de "eu": êste conceito parece-nos que se refere a alguma coisa singular; sim, enquanto sujeito, êle é singular, mas também é tomado enquanto sujeito consciente

de si mesmo, que é portador de si mesmo, e que se desdobra como objecto da sua própria cognição.

Neste aspecto, temos uma razão, uma *ratio*. "Eu" passa a ser também um ente de razão, enquanto é tomado sob êsse aspecto, isto é, de ser um sujeito consciente de si mesmo, portador de si mesmo, e que se desdobra como objecto de sua própria cognição. Podemos, pois, perfeitamente, clarear alguns aspectos que foram tratados sôbre o ente de razão. Temos, aqui, também a oportunidade às mãos de ler um trecho de Descoqs das "Institutiones Metaphysicae Generalis", em que êle, ao tratar do ente de razão, diz o seguinte: "opõe-se ao ente real, mas caracterizando-se, sobretudo, por não poder dar-se na ordem actual. Assim, Deus, enquanto Deus, pode dar-se na ordem actual, mas a *divinitas*, enquanto *divinitas*, não se dá; a *divinitas* é pròpriamente o ente de razão." Assim o ente pode dar-se na ordem actual, mas a *entitas*, enquanto *entitas*, é apenas um ente de razão, que não se dá na ordem actual, que, naturalmente, no sentido que Descoqs quer tomar aqui refere-se ao que se dá *extra-mentis*. A *entitas* não se dá *extra-mentis*, ela dá-se numa mente.

Se tomarmos a *entitas* como a idéia eterna, ela se dá, então, na mente divina, mas a *entitas* não se dá como ser singular, como algo que se singularize existencialmente, porque tudo que se existencializa se singulariza. Temos aqui, perfeitamente clareado, o verdadeiro sentido do ente de razão. Êste se opõe ao ente real *extra-mentis*, porque êle, dando-se na mente, não pode dar-se na ordem actual *extra-mentis*, enquanto tal, porque êle é um esquema, é uma esquematização racional do entendimento, que funciona racionalmente, como nós, que não podendo captar as essências directamente, construímos esquemas intencionais, que se adequem a essas essências, que captamos através do seus sinais, através daquilo que pròpriamente as aponta. Então prossegue Descoqs, aqui, nessa passagem, do seguinte modo: o têrmo "ens" é alguma sombra, possui alguma sombra do ente real, é um tanto metafórico, mas podemos compreender o que êle quer dizer; ou seja, que o conceito de *ens*, enquanto ente de razão, é apenas uma

imitatio do que será o ente na sua realidade, mas pròpriamente *ens*, na nossa mente, é a *entitas*.

Há uma passagem, na qual êle caracteriza o ente de razão, que é o ente enquanto tomado formalmente como universal. Assim, o gênero, a espécie, as privações, assim o conceito de ente para a nossa mente seria, como êle define, *id qui competit esse aliquo modo*, (o ao que compete ser de algum modo), que de certa maneira é o pensamento suareziano.

O ente, é pròpriamente o que tem essência real; ora, o conceito de ente enquanto ente, como é tomado na Metafísica, é tomado abstractissimamente, êle é tomado na sua máxima indeterminação, ente enquanto ente, não enquanto tal ou qual ente, mas apenas no seu aspecto indeterminado. Ora, êsse ente, enquanto é tomado assim, é o que tem uma essência real; quer dizer, temos que ter nêle um *pelo qual* êle é ente. A sua positividade, a sua afirmação positiva e real, seria dada pela adsência de si mesmo; de forma que a definição de São Tomás, que o ente é *cujus actus est esse* é a mesma definição de Suarez, como também a de Descoqs, *id qui competit esse aliquo modo*, quer dizer, é o que compete ser, mas está tomado indeterminadamente, que pode ser determinado *aliquo modo*, de algum modo, quer dizer, que pode receber uma determinação. Na Metafísica, o ente é tomado assim, nesse aspecto abstractista e na sua máxima indeterminação.

Tratando do conceito de nada, Descoqs, na mesma obra, no mesmo lugar, diz que nada se concebe não pela sua razão, mas pela razão do ente negado, e o nada não tem uma *ratio*, um *logos*, porque se tivesse seria alguma coisa, seria algo e de *qui competit esse aliquo modo*, então o nada seria apenas um modo daquilo que compete ser, o nada seria, de certo modo, um ser.

Mas o que dá razão ao nada é a negação do ente, a recusa da presença do ente. Ora, quando estudamos o aspecto real do ente, êsse aspecto é dado pela adsência de si mesmo, e o nada não é um adsente, êle não é algo que se diz *ad sum*, "estou aqui", êle não é algo que possa fazer essa afirmativa de realidade, essa afirmativa de presença, de forma que a razão do nada é dada pela

negação do ente, pela recusa do ente. Ora, a mente primeiramente concebe a entidade e em segundo lugar, negando-a, êle vai alcançar o *nihilum;* e êste, na verdade, nada mais é do que a entidade negada, a entidade recusada na sua adsência. De forma que se consideramos, como já estudamos, o ser, olhando-o *participialiter* e *nominaliter*, se tomamos o ser participialmente ou nominalmente, então, no primeiro caso, nos referimos ao ser, ao ente, enquanto existente, e nominalmente, enquanto na sua essência, na sua possibilidade de ser, no que constitui o seu *pelo qual* êle é o que é. Dêste modo permite, então, a construção de dois nadas: o nada que se refere primeiro à existência, nada positivo, porque êsse nega a existência do ente, quer dizer, recusa a existência do ente, e o segundo, o que se refere à essência do ente, é o nada da essência, chamado nada negativo, ou também, o *nihilum* absoluto, porque seria a negação, a recusa da essência de ser, da possibilidade do próprio ser ser, porque se o ente não tivesse uma essência para ser, pelo qual é, êle, então, não poderia ser. De forma que a negação da sua essência, da essência do ser, é a negação absoluta do ser. Êsse segundo nada, que se refere ao ser tomado *nominaliter*, é precisamente o *nada absoluto*.

Dizia Aristóteles que o que perfeitamente distingue o animal do homem está neste sinal, que o animal não tem, não capta, não pode alcançar êste pequeno verbo "est", enquanto que o homem pode alcançá-lo intelectualmente.

Entretanto, surge na escolástica uma controvérsia sôbre esta matéria, devido considerar-se o *esse* e o *est* do ângulo psicológico. Descoqs examina, aqui, a posição dos três grandes mestres: São Tomás, Suarez e Scot. Então diz êle o seguinte: São Tomás, e muitos escolásticos após êle, e também outros escolásticos que não seguem pròpriamente a linha tomista, considerum que, intelectualmente, o primeiro *cognitum* é de simples e confusa apreensão, é o ente comum, que é abstraído de tôda existência e de tôda determinação individual. *Illud quod primo intellectus concipit quase notissimo et in quod omnes conceptus resolvet est ens.* Aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar, quase na plenitude da sua nota, e no qual reduzem-se todos os conceitos, é ente.

E assim, comenta São Tomás em várias obras, esta tese, defendendo-a no *De Veritate,* na *Suma Teológica,* e também os seus seguidores, como Cayetano, João de São Tomás, conforme nos indica Descoqs.

Argumenta-se do seguinte modo: a experiência certamente consiste sempre na cognição que procede das noções mais confusas para as noções mais claras. Ora, entre tôdas as noções, a màximamente confusa é a noção de ente, logo foi a primeira da qual o intelecto toma o seu exórdio, de onde o intelecto parte. Demonstrando a menor, que de tôdas as noções a màximamente é a noção de ente, diz êle: a noção de ente, em sua extensão, é màximamente universal, é de máxima extensão, porque abrange todos os outros. Ora, não pode ser màximamente universal a não ser que seja màximamente confusa, porque sabemos que a compreensão e a extensão colocam-se, uma ante a outra, de um modo inverso. Realmente assim parecem; temos, entretanto, de comentar que êste modo de proceder inverso tem um valor relativo, que nem sempre se dá. Assim, se tomamos a singularidade, o ser na sua singularidade, êste ser, verificamos que estamos em face da mínima extensão, porque nos referimos apenas a êste ser, o qual nas suas conotações nos dá uma máxima compreensão, já que sabemos que o individual é indefinível, é apenas descriptível, porque as notas individuantes são pràticamente infinitas. Se tomamos Deus no sentido cristão, verificamos estar em face de um ser de mínima extensão, que apenas refere-se a si mesmo, e de máxima compreensão, porque as notas, para descrevê-lo, são, de certo modo, pràticamente infinitas. Se tomamos o ser no sentido lógico, vemos que êste conceito abrange todos os entes, e temos nêle a máxima extensão. Mas se desejamos defini-los nos encontramos em face da mínima conotação possível, e temos aqui a mínima compreensão e a máxima extensão.

Restaria descobrir então um ser que, simultâneamente, tivesse a máxima compreensão e a máxima extensão. Se tal se desse, estaríamos em face de um caso em que se anula esta in-

versão, que é característica entre a compreensão e a extensão. Ora, o ser, transcendentalmente considerado, abrange na sua compreensão tudo o que positivamente podemos propor, e na sua extensão êle abrange tudo quanto é. Então poderíamos dizer que o ente, *ônticamente* considerado, é de máxima compreensão e de mínima extensão; que ente, *lògicamente* considerado, é de mínima compreensão e máxima extensão, e que o ente, *ontològicamente considerado,* é de máxima compreensão e de máxima extensão. Naturalmente que esta tese não será aceita pelos escolásticos, porque êles dirão que do transcendental, do ente enquanto transcendente, enquanto conceito transcendental, nada mais podemos dizer senão como diria Descoqs: *id qui competit esse aliquo modo.* Mas acontece que êsse "*competit aliquo modo*", o ente, enquanto transcendentalmente considerado, não *competit aliquo modo* mas *compete-lhe* todo e qualquer modo.

Por exemplo, na filosofia hindu, os conceitos que são transcendentais para o seu filosofar, são considerados na sua máxima extensão, como o conceito de *maya,* que se refere à mutação das coisas, pròpriamente ao devir das coisas, e pode receber tôda e qualquer predicação, desde que o predicado inclua um modo qualquer de devir. Daí a dificuldade que tinham os hindus de dar precisão aos conceitos que, no seu modo de filosofar, eram transcendentais.

Essa mesma dificuldade temos nós; e como a solucionamos? Solucionamos, porque damos ao conceito transcendental o conceito lógico, quer dizer, damos o significado lógico ao conceito transcendental. Então êle apresenta a mínima compreensão lógica, mas, na verdade, *ontològicamente* considerado, é de máxima compreensão.

* * *

Prosseguindo nos comentários à posição de São Tomás, diz Descoqs, que a doutrina que demos acima, de que o conceito de ente para São Tomás é o que é primeiramente captado pelo intelecto, mas que é tomado de maneira confusa, màximamente confusa, é demonstrada por vários autôres.

Mas em oposição a ela temos, por exemplo, a posição de Scot e de Suarez, que dizem que o primeiro cógnito, o primeiro conhecido pelo intelecto, é o ser singular existente, e não pròpriamente a noção de ente *maxime confuse,* e então reproduz êle, da obra de Suarez, sobretudo fundado nos comentários ao *De Anima,* e nas opiniões de outros autôres, que seguem a linha escotista, a justificação da sua posição.

Na verdade Scot, como Suarez, colocam-se na posição mais psicológica, e São Tomás, seguindo a linha de Aristóteles, coloca-se na posição ontológica. Os argumentos de Scot, como os de Suarez, fundam-se na Psicologia, enquanto que os de São Tomás e de Aristóteles fundam-se na Ontologia, porque dizem, em suma, tôda a demonstração a favor da posição de Scot e de Suarez, do *primum congnitum* pelo intelecto é o ser singular existente, êle vai se fundar, em primeiro lugar, em que todo nosso conhecimento, partindo dos sentidos, parte do ente singular, parte das nossas sensações, e é lógico que o que é mais fàcilmente concebido por nós é a singularidade. Só posteriormente, pela acção da nossa mente, vamos reduzir êsses singulares a *eide* e a esquemas eidéticos.

Não há necessidade de reexaminarmos tôda a argumentação escotista e suareziana, porque já sabemos em que ela vai consistir; tôda ela funda-se nesta argumentação meramente psicológica. Descoqs, comentando essas duas posições, diz que não cabe a êle pròpriamente colocar-se numa posição pró ou contra, e não disputa sôbre as duas opiniões que se manifestam pròpriamente opostas, porque, diz êle, que S. Tomás funda-se mais na razão discursiva e abstractiva, enquanto que Scot e Suarez fundam-se mais no intelecto intuitivo. Então êle traz aqui um dos comentários de Rousselot, e também do cardeal Mercier, cujos comentários reproduzimos analizando-os depois:

"É um ponto bem conhecido da noética de São Tomás que nossos conceitos representam a essência abstraida, e não o indivíduo. Não temos a intuição dos singulares materiais. Esta maneira de ver estava dominada pela doutrina da individuação. A matéria assinalada, com efeito, é impermeível à nossa inteligên-

cia; ao contrário, uma heceidade, sendo de ordem formal, poderia ser representada intelectualmente.

Não devemos, portanto, nos espantar de ver os escolásticos, que rejeitam a individuação pela matéria, como Scot e Suarez, admitir que nossos conceitos representam directamente os indivíduos, mas é a noção tomista do conceito, que é confirmada pela experiência, e conhece-se comumente hoje o seguinte: a representação, que formamos dos objectos singulares, aparece-nos como um complexo de notas, que não repugna ser realizada em um sujeito. E a linguagem acrescenta o seu testemunho à análise psicológica: os nomes ditos substantivos designam de si uma qüididade, uma essência multiplicável e, portanto, abstracta.

Os pronomes, como os lingüistas contemporâneos bem o notaram, não são, como se dizia outrora, simples substitutos de substantivos, *pro-nominae;* êles designam, como os advérbios de lugar, a imediação sensível. No juízo em que um nome é afirmado de um prenome, constata-se claramente o movimento natural do espírito que, para tomar plenamente consciência de seu pensamento, realiza a disjunção dos dois têrmos, pois os sintetiza: "é um homem".

É o que o cardeal Mercier reduz excelentemente por essa fórmula: "a qüididade inteligível que eu concebo é idêntica, ao menos materialmente, com a realidade concreta que eu tenho consciência de perceber".

Ora, comentando ainda São Tomás, numa nota, Rousselot acrescenta o seguinte: "São Tomás jamais negou que tenhamos qualquer representação intelectual dos singulares, e não adianta de modo algum, diz, objectar-lhe que podemos fazê-los figurar em nossos silogismos. Tudo o que êle quer é que essa representação suponha uma reflexão sôbre o acto de conhecimento, o fantasma, sôbre a unidade funcional do sujeito, como se vê no *De Anima* e no *De Veritate*". E diz êle mais adiante: "São Tomás foi mais longe, êle viu que, exibindo uma natureza abstracta, nossos conceitos apresentam-se, contudo, com referência interior a um sujeito, ou, para dizer melhor, a algum sujeito".

Ora, na verdade, o que acontece é o seguinte: Scot e Suarez partem, no conhecimento, da Psicologia, partem das intuições sensíveis, e São Tomás, pròpriamente, parte do campo noético, do campo da *nóesis,* da realização da nossa mente; quer dizer, já quando o intelecto activo vai construir os seus primeiros esquemas, mas esquemas que já se caracterizam pela universalidade. De maneira que São Tomás diz que a nossa primeira cognição refere-se não à nossa primeira sensação, mas ao nosso primeiro trabalho da cogitativa, quando está funcionando com o intelecto ativo.

De maneira que a disputa entre Tomás, Suarez e Scot é uma disputa fácil de resolver; é que São Tomás quer se referir ao *primum congnito* e não à primeira *sensatio,* à primeira sensação. Se se referisse à primeira sensação, à primeira intuição, então São Tomás diria que sim, que se trata da singularidade, mas o *cognito* já exige aí um funcionar do nosso intelecto, que tem o seu carácter fundamental, que é a racionalização. Por isso, êle diz: êsse *primum cognitum,* que é a primeira racionalização nossa, é a idéia de ente confusamente tomada, quer dizer, ente não precisado enquanto tal. De maneira que há uma perfeita conciliação nos dois pensamentos. Não há necessidade dessa disputa; é uma questão de ver apenas de que ponto de partida, qual foi o princípio que êles tomaram, que são princípios distintos. Portanto, a divergência é apenas aparente e desaparece quando a questão passa a ser bem colocada.

Quando na parte analítica estudamos o ente verificamos que as discussões que se travaram, sobretudo, entre tomistas, escotistas e suarezistas, referente à univocidade, à equivocidade, à analogia do ente, verificamos que êste, tomado na sua onticidade, enquanto êste ente ou aquêle ente, é equívoco, porque cada um, pela sua diferença absoluta, que é a diferença individual, que é a última diferença, porque a última diferença da espécie especialíssima é o indivíduo, equivoca-se em relação aos outros, porque o ente dêste não é o ente de outro ser. E vimos, então, que, lògicamente, como apenas nos referimos ao esquema que formamos de ente, então êle é unívoco. Essa univocidade é aceita por muitos filósofos, e recebeu as críticas de Suarez; não que êle não re-

conhecesse que havia essa univocidade lógica, mas que, como temia muito a palavra *univocidade*, pelo perigo que há de nos levar ao panteísmo, êle preferia não tratar dêste ponto. E finalmente vimos que o ente, considerado ontològicamente, no seu *logos*, êle é análogo. Matèticamente, o ente não é nem análogo, nem equívoco, nem unívoco.

Javelli, que é um escotista, na sua obra *Sôbre a Metafísica*, na questão 1.ª, diz o seguinte: "*ergo ens in se precisae et absolutae consideratum, dato quoad haberet unum conceptum qui posset convenire omnibus suis contentis non est univocum, nec equivocum, nec analogum, . . . univocum non est, nec equivocum, nec analogum, nisi ut comparatur suis contentis, secundum unum aut pluris conceptus, sed ens sic consideratur* (quer dizer, considerado enquanto êle mesmo) *non comparatur suis contentis, ergo ut sic non est univocum, nec equivocum, nec analogum.*"

Conclusão é, então, a seguinte: portanto, o ente, tomado *in se*, precisivamente e absolutamente considerado, como êle possui um só conceito que possa convir a todos os seus inferiores, a todos os que estão nêle contidos, que podem receber a sua predicação, êle não é unívoco, nem é equívoco, nem é análogo. Se tomamos o ser como a afirmação que se positiva, que pode positivar-se, dar-se, vemos, perfeitamente, que êle não é nem equívoco, nem análogo, nem unívoco. Diz êle: não é unívoco, nem equívoco, nem análogo, a não ser quando comparado aos seus inferiores, segundo um ou muitos conceitos, mas o ente, enquanto considerado assim, como o consideramos, não é comparado aos seus inferiores, porque os inferiores não são o ente enquanto ente. Portanto êle, tomado como ente enquanto ente, como o definimos na Matese, êle não é unívoco, nem equívoco, nem análogo.

Aceitamos essa contribuição de Javelli, que é uma contribuição genuinamente matética.

E assim na verdade se dá, e assim está justamente compreendido, porque, enquanto tomamos o ente enquanto ente, apenas como algo que se afirma e se positiva, não o tomamos em nenhuma das suas determinações, tomamo-lo então indeterminadamente.

Ora, todo ente que vamos considerar na sua singularidade, é um ente determinado; êste seria o ente tomado na sua indeterminação, conseqüentemente, êle não é nem unívoco, nem equívoco, nem análogo aos outros. Não é equívoco, porque a sua *entitas* não é outra que a que se dá neste ou naquele. Êle não é, portanto, equívoco. Êle não é análogo, porque, para ser análogo, teria de ter alguma diferença absoluta em relação aos outros, o que êle não tem. Êle não é unívoco também, porque êle não se univoca totalmente com os outros, porque sendo êle indeterminado, os outros determinados, há alguma diferença entre êles. Mas o ser determinado, enquanto determinado, não deixa também de ser ente enquanto ente; por isso é que não há nem univocidade, nem equivocidade, nem analogia.

Ora, se nos colocamos nesta classificação do ente, como o fazemos, nos quatro planos, no ôntico, no lógico, no ontológico e no matético, perfeitamente resolvemos tôdas as polêmicas que estavam travadas, porque aquêles que se colocam no ângulo lógico têm, naturalmente, de chegar à univocidade; os que se colocam do ângulo meramente ôntico, têm de afirmar a pluralidade como muitos afirmaram, como nós vemos na concepção do atomismo adinâmico, etc., e os que se colocam no ângulo meramente ontológico têm conseqüentemente de afirmar a analogia.

Dêste modo nós, colocando-nos assim, evitamos as perspectivas que são apenas abstractistas e tomamos o ente na sua generalidade, e evitamos as diferenças havidas, que geraram essas longas controvérsias, que têm um grande valor porque permitiram facilitar uma grande especulação sôbre o ente, mas que criaram campos pràticamente impermeáveis uns aos outros, de modo a sectarizar o pensamento filosófico de um carácter verdadeiramente perigoso e, sobretudo, prejudicial à própria escolástica, e que serviu de argumento para os seus adversários alegarem que ela não tinha capacidade de resolver os seus problemas. Aliás essa é a tese que defendem aquêles que mais intimamente conhecem a escolástica e que se colocam do outro lado.

Se consideramos o ente enquanto ser, enquanto ente, e o tomamos, depois, enquanto êste ou aquêle ente, poderíamos, então,

conceber o seguinte: um ser deficiente seria o ser que, sendo uma afirmação positiva, sendo afirmação de uma positividade, entretanto não é absoluta e infinitamente afirmação de uma absoluta e infinita positividade. O ser, que é uma afirmação absoluta e infinita de positividade, é um ser na plenitude absoluta de ser, um ser que não tem nenhuma mescla de não-ser, um ser que é sòmente e absolutamente ser, enquanto que o ser deficiente é aquêle, a cuja afirmação de positividade cabe, entretanto, uma determinação, um limite após o qual não é. O ser, plenitude de ser, não tem êsse limite, não tem essa ulterioridade que não é êle, porque êle é apenas ser, sem a mínima deficiência. Dêste modo, como vimos na *Filosofia Concreta* e na parte sintética da Matese, temos a diferença dos dois entes, o ente absoluto do Ser Supremo, que é um ente de afirmação absoluta e infinita, de positividade absoluta e infinita, e o ser deficiente, o ser finito, que é um ser de afirmação relativa e de positividade relativa, porque sòmente é ser enquanto é o ser que é, havendo um ulterior não ser êle, isto é, um não ser êle enquanto êle é o que é, um outro ser que não é êle, que para êle é um nada dêle, mas é o ser de outro.

Neste sentido, aplicando êste sentido de ser como o que já estudamos em tôrno da analogia, da equivocidade, da univocidade, tomando nos quatro planos, no plano ôntico, no lógico, no ontológico, no matético, verificamos que as discussões em tôrno dessa matéria surgem da má colocação do conceito de ser. É curial, pois, que se tomamos ser como tem sido tomado, como aquilo cuja aptidão é existir sob outras formas semelhantes, embora válidas até certo sentido, nos colocamos em aporias que são fàcilmente solúveis desde que a questão seja devidamente colocada.

Como temos aqui, nestes *escólios*, que hoje tratamos, matéria suficiente para muitas explanações e esclarecimentos, passamos nos capítulos subseqüentes, a tratar dessa matéria.

CAP. IX

O ENUNCIADO MATÉTICO DO CONCEITO DE SER

Oferecemos aqui o nosso enunciado de *ente*, e vamos justificá-lo, porque êle, depois, nos servirá para que penetremos no tema da analogia do ente enquanto tal, um dos temas mais importantes na filosofia, porque em tôrno da analogia, da equivocidade e da univocidade, pràticamente, giram tôdas as doutrinas filosóficas conhecidas.

Êste é um enunciado que não obedece pròpriamente às regras das definições da Lógica Formal, mas, sim, mais dialéctica. *Ens* ou ente (ou *ontos*, como iremos chamar depois, iremos abandonar grande parte do vocabulário latino que usamos ainda, para usar o vocabulário mais ligado ao grego), *ens*, no sentido de ente, de ser, *participialiter*, é a afirmação que se positiva determinada qüididativamente, que é indiviso em si, e *outro que outros*, com os quais mantém uma relação unívoca ao *non nihilum*. Ente é, pois, a afirmação que se positiva, determinada qüididativamente, que é indiviso em si (ou *in se*), e outro que outro, com os quais mantém uma relação unívoca ao não nada.

Examinando êsse enunciado dialéctico de *ens*, vimos, tanto na parte sintética como na parte analítica, o que significa a afirmação que se positiva, a afirmação que permanece, o ser que permana, porque ser é, de qualquer forma, em primeiro lugar, afirmativo; em segundo, perdurante. É uma afirmação que se positiva; indica, portanto, algo afirmativo, não é negação, não é recusa, não é ausência; é presença, é adsência.

Podemos também acrescentar aqui, no início da nossa definição, que ente é a afirmação que se positiva, que perdura, porque a própria positividade (aqui seria como que um sinônimo), o próprio dar-se, o próprio pôr-se é um perdurar de si mesmo. Agora, êste *ens*, que perdura, que se dá, que se afirma, que se positiva, dá-se como alguma coisa, como *áliquid*.

Então se dá com uma determinação qüiditativa: êle é isto ou é aquilo, é êste ser ou é aquêle ser.

Não é possível que venhamos a conceber o ser, como é comum fazer-se, apenas como despojado completamente de tôda e qualquer qüididade, de qualquer *qüidditas*, sem que êste ser seja alguma coisa, isto ou aquilo.

Essa conceituação de ser assim desdeterminado é apenas um ente da nossa razão, porque o ser não pode dar-se, não se dará de modo algum, sem determinar-se como sendo isto ou aquilo. É uma criação puramente mental, êsse que é o verdadeiro ente *da* razão, não *de* razão, um ente que a razão cria com o intuito de transformá-lo numa espécie de gênero de todos os outros entes. Êle é determinado qüiditativamente, êle é isto ou aquilo, e sendo tal, êle, naturalmente, contém, eminencialmente, no que êle é, todos aquêles que lhe são subordinados, todos os seus inferiores, todos aquêles que dêle dependem, todos aquêles que são efeitos dêle, quer formais, quer não formais, mas que dêle decorrem.

Agora, é *indiviso in se*, porque tem de ser uma unidade, e já foram expostas as razões ontológicas por que tudo quanto é tem de ser uma unidade. Êle tem de ser *indiviso in se*, e se tem uma talidade, e se estiver em relação a outros, é outro, é distinto de outros, e sendo êle, é precisamente distinto de qualquer outro que seja, ou que possa ser. Mas se há outro, e como há, e êsse é o ponto de partida que cabe à Dialéctica, êle está numa relação unívoca, mantém uma relação unívoca com êsses outros, em relação ao *non nihilum*, e sendo êsses outros, outros tantos entes, êles estão numa relação unívoca, de oposição ao não-ser. Poderemos, pois, dizer: o que postulamos de qualquer ente univocamente é

1.º) Uma afirmação que se positiva e que perdura, 2.º) *Indiviso in se*, forma uma unidade, outro que outro; e 3.º) mantém com outro uma relação unívoca ao *non nihilum*, quer dizer, relativamente se pode dizer que êle é não outro e é não-nada.

Agora, o que vai separar, o que vai distinguir, o que vai tornar êsses entes outros que outros, e serem o que são, é, sobretudo, serem o que são, é a determinação qüididativa, a qual lhes dá o carácter de distinção esta, de tal distinção dos outros. Êle é distinto, tomado assim genèricamente, mas qual espécie de distinção ela caracterizará pela determinação qüididativa, pelo que êle é qüididativamente; quer dizer, pelo que êle inclui na sua tectônica, porque esta inclui tôda a sua estructura meramente eidética, e se tiver também uma material, será material ou hilética.

Vai depender desta determinação qüididativa, que inclui a tectônica nos seus dois aspectos fundamentais, sem deixar naturalmente de considerar também aquêles que são decorrentes necessàriamente, como efeitos formais primários, secundários ou terciários da sua forma, ou, então, accidentes necessários, como o caso da quantidade ou da qualidade, segundo o tipo de ser que êle é, e também aquêles que lhe são parte intrínsecos, parte extrínsecos, e os que são totalmente extrínsecos, conforme a classificação das categorias aristotélicas. Tudo isto está incluso, necessàriamente, desde que tomemos o ente sob êstes aspectos.

Assim nos preparamos e nos colocamos, partindo desta definição dialéctica, para se examinar o problema da analogia, que é um problema de máxima importância; o da analogia, de quivocidade e da univocidade, agora sob novos ângulos.

Não há necessidade de expor êsses têrmos: unívoco, equívoco e análogo, porque são suficientemente conhecidos. Entretanto, não custa nada fazer uma pequena repetição; assim, o conceito unívoco, que também pode referir-se a um conceito, é aquêle que diz de muitos, segundo totalmente a mesma significação e a mesma razão objectiva. Assim, o conceito de animal, que predicamos de homem, como predicamos de cavalo, predicamos totalmente segundo a mesma significação e segundo a mesma razão

objectiva. E essa univocidade, já vimos, pode ser física ou pode ser metafísica, segundo tratemos dos aspectos físicos ou tratemos dos aspectos metafísicos.

A palavra equívoco é um têrmo que se diz de diversos, segundo significação também diversa, sob razões também absolutamente diversas. Assim, quando empregamos o têrmo cão, para referirmo-nos ao animal e à constelação, são os exemplos mais comuns.

O análogo, sabemos, é aquêle têrmo em que parte refere-se ao mesmo e parte ao diverso; ou seja, que se diz de muitos, segundo uma razão que, simultâneamente, é a mesma e também diversa; quer dizer, a idéia de analogia inclui a simultâneidade do mesmo e do diverso. Aristóteles, colocava o análogo nos equívocos; considerava a analogia apenas uma espécie de equivocidade, porque êle actualizava a diversidade, o que distingue, o que separa, e não considerava o semelhante, porque, de qualquer maneira, mesmo o têrmo equívoco, por mais que o seja, indica alguma semelhança com outro ao qual êle se refere. De maneira que essa semelhança pode ser próxima ou remota, então julgava que aí se incluía a analogia, o têrmo análogo, como aquêle em que a semelhança estivesse mais próxima. De forma que êle achava desnecessário estudar aparte êste têrmo, e não o fazia.

A questão surge em tôrno da conceituação dêsses têrmos, e do que poderíamos classificar no têrmo *ens*. Ora, temos de partir, primeiramente, dum conceito que é muito importante para a melhor compreensão do tema, que é o conceito de *semelhança*, porque estamos observando que em todos êles existe semelhança, e existe a *diversidade*. O conceito de semelhante e de diverso impõem que primeiro os clareemos bem.

Tanto a semelhança como a diversidade são têrmos relativos, porque são têrmos duais. Não podemos falar de uma semelhança que não seja semelhança de alguma coisa com outra. A idéia de semelhança, portanto, implica, pelo menos, dois têrmos, como também a idéia de diversidade implica dois têrmos pelo menos. Não é possível falar-se numa semelhança ou numa diversidade sem

que tenhamos êsses dois têrmos, e êles se assemelhem ou se diversifiquem, e que haja entre êles algo *simul*, algo que simultâneamente se dá num e noutro, a repetição de uma nota num e noutro, e na repetição da nota que há num e há noutro, daria a sua semelhança, e esta pode ser, conseqüentemente, gradativa, de maior ou menor gradatividade, ou, finalmente, existe entre êles também algo que os diversifica, e o conceito de diverso sempre implica aquelas notas pertencentes a gêneros distintos, não ao mesmo gênero, porque, do contrário, a diversidade seria apenas uma diferença. Para dar a idéia de diversidade, que, portanto, é um grau muito mais alto de diferença, teremos de chegar, então, a êste sentido: a diversidade implica notas de gêneros distintos. O contrário pròpriamente de semelhança serià diferença, mas como temos de trabalhar aqui com o diverso, trabalhamos num grau de diferença mais elevado, em que os têrmos que se opõem são têrmos pertencentes a gêneros distintos.

Surge aqui uma longa discussão na filosofia, referente a esta matéria: se tomamos dois sêres, o ser *a* e o ser *b*, e se realizarmos a comparação, que também é uma acção relativa, porque comparar implica um *par*, implica, necessàriamente, os dois têrmos relacionados, do contrário não se pode dar a comparação; se na comparação, que se faz entre ente e ente, entre ser e ser, o ser enquanto ser, tomado em um, e o ser, enquanto ser, tomado em outro, êles ou são unívocos, equívocos ou análogos.

Para serem análogos, há necessidade de que tenham algo de semelhante e algo de diverso e pertençam a espécies distintas. Para serem equívocos, é necessário que ambos se refiram a gêneros totalmente diversos, quer dizer, que as suas notas fundamentais e essenciais pertençam a gêneros diversos, e para que êles sejam unívocos, as suas notas essenciais deveriam pertencer ao mesmo gênero e à mesma espécie, porque para se falar numa univocidade entre entes que vamos comparar, exigimos que êles sejam em algo os mesmos.

Para terem univocidade, as notas devem ser genèricamente, pelo menos idênticas e não apenas as mesmas, porque o mesmo ainda não é a identidade (1).

Na linguagem comum se emprega o mesmo com o sentido de identidade, e até na Filosofia o têrmo mesmidade é usado em tal sentido, como se vê também na linguagem quotidiana.

E desde o momento em que comparamos dois entes na mesmidade, temos de admitir que há uma distinção pelo menos numérica entre ambos; de qualquer forma, um tem de estar fora do outro; quer dizer, indicam uma série de diferenças.

Podemos falar na mesmidade desta cadeira com aquela outra, e não na identidade, porque esta implica o ser em si mesmo, o ser *idem;* por mais mesmidade que tenham, desde que são numèricamente distintos, e dão-se positivamente separadamente, realmente distintos um do outro, não se identificam.

O conceito de identidade, como deve ser empregado na Filosofia, deve cingir-se a esta rigorosa maneira de tomá-lo, deixando mesmidade para o outro sentido. Esta distinção, que fazemos aqui incidentalmente, julgamos muito conveniente, porque, na filosofia moderna, há uma tendência a confundir a mesmidade com a identidade, o que é perigoso. É o que vemos de Leibnitz para cá.

A identidade deve sempre ser considerada de algo em si mesmo, em relação a si mesmo, nunca de algo em relação a outro, que é outro que êle.

Dois sêres se assemelham ou se diferenciam, no grau de participação e de imitação proporcional a uma perfeição formal que ambos têm. Assim, se partimos dêste conceito de semelhança, conseqüentemente podemos construir o conceito de diferença, e também, conseqüentemente, o de diversidade. Verificamos, en-

(1) A semelhança como a diferença, fundamentais à analogia, à univocidade e à equivocidade, pertencem a vários campos, como o semeiótico, o semântico (psicológico, lógico) o sintáxico (ontológico e o matético) sôbre os quais, trataremos oportunamente.

tão, que a controvérsia, neste ponto, toma uma solução fácil, posição que liquida de uma vez as três posições famosas da filosofia, em tôrno desta matéria, porque veremos que cada um se refere; na defesa da sua tese, a algo distinto do que o outro se refere.

Ora, se depois de termos estudado o problema dos universais, alcançamos as idéias eternas, e sabemos que dois sêres, no que têm de semelhante, têm a mesma relação, têm uma relação de participação ou de imitação, em graus maiores ou menores, de uma perfeição formal pertencente a outro ser que está acima dêle, vemos que o ponto de semelhança não quer dizer que haja a mesma presença numérica do que nêles realiza a semelhança, mas, sim, a mesma disposição e habitualidade num e noutro, de participação e de imitação, em graus semelhantes, em graus aproximados um de outro, o que lhes dá a semelhança. E a diversidade seria, portanto, a inversão da mesma participação ou da mesma imitação, ou, então, que essa participação e essa imitação se dão em graus distintos, tão distantes um do outro, que êles parecem como diversos.

Ora, isso já nos mostra perfeitamente que estamos aqui ante conceitos que não só são gradativos, como elásticos; portanto, de difícil precisão, porque, realmente, se referem a verdadeiras operações que os entes possam realizar, ou estados que possam ter, de uma gama ilimitada de classificação. De forma que, para se falar na semelhança, pròpriamente, teremos de dizer que tôdas as coisas, de certo modo, se assemelham. Tôdas as coisas são semelhantes umas às outras, por isso se diz também que tôdas as coisas são feitas à semelhança da divindade; só o homem foi feito à semelhança e à imitação, quer dizer, o homem imita, realiza e pode ampliar sua *mímesis,* realizando constantemente o que pode cada vez mais assemelhá-lo à divindade. Naturalmente como o homem é um ser consciente, possuidor de uma vontade, e tem um entendimento, capaz de amor, pois possui um psiquismo superior, não só se assemelha, mas também imita o Ser Supremo, que, necessàriamente, tem a plenitude da perfeição, no grau intensistamente máximo.

De forma que em tôrno dêsses têrmos, *semelhança* e *diferença*, e, conseqüentemente, *diversidade*, gira a escolástica, e para justificar o que afirmamos vamos fazer uma pequena análise preparatória, para depois estarmos aptos a concluir em têrmos da *filosofia concreta* as consequências que podemos alcançar.

Quando falamos em *diverso*, necessàriamente, temos de salientar uma diferença que, na verdade, diferencie, porque se a diversidade não implica apenas uma diversidade absoluta, porque, então, haveria rupturas no ser, ela tem de ter alguma coisa que seja o *mesmo*. A idéia de *diverso* implica uma *diferença* e uma *mesmidade*. Podemos deixar de lado a mesmidade, porque precisamos descobrir, nesta diferença, qual é a última consequência da diferença, porque, do contrário, a diversidade seria apenas dentro da gama em que estamos tomando a coisa, e encontraríamos, afinal, um ponto de univocidade, como alcançam alguns na defesa do pensamento.

Quer dizer, a diversidade seria apenas um lanço, mas no fundo, no fim, chegamos à univocidade, o que não aceitam outros. Vejamos se de facto a diversidade pode alcançar a um final em que seja ela perfeita. Se notamos a diferença, estamos entre os entes, e cada ente forma uma unidade; se cada ente forma uma unidade, forma um *indiviso in se*. Cada ente tem, portanto, necessàriamente, uma unicidade histórica, que é a sua diferença última e, de certo modo, irreductível. Irreductível em que? Irreductível na unicidade histórica da sua singularidade, não irreductível por ser uma unicidade histórica, por ter unicidade histórica; porque então se assemelha a outros, que também têm unicidade histórica. Mas o que o distingue é sua unicidade histórica tomada na sua singularidade, e outro também na sua. De maneira que a diferença absoluta estaria, portanto, primeiro, a que encontramos na unicidade histórica. Agora, dois sêres de unicidade histórica poderiam ter a mesma qüididade, ter o mesmo *logos*, a mesma lei de proporcionalidade intrínseca, serem da mesma espécie. Assim, êsses dois entes, que pertencem à mesma espécie, de qualquer maneira, têm também uma diversidade, porque o conceito de semelhança, se também o desdobramos nos

elementos que o compõe, o semelhante implica, necessàriamente, o *mesmo* e o *diverso*, só que, no semelhante, o mesmo predomina sôbre o diverso. Conseqüentemente, o diverso levaria fatalmente àquela diferença final, como vimos em nosso "Ontologia e Cosmologia" onde, ao estudarmos a analogia, fizemos o paradigma de nossa posição, que é suficiente para solucionar a polêmica existente em tôrno do tema da analogia do ente. Êle chega a esta diferença absoluta, chega a pensar o diferente específico, também absoluto, porque teríamos de chegar aos exemplos que têm a sua identidade puramente formal, mas têm a sua diferença absoluta na sua unicidade histórica, na sua singularidade, como também podemos chegar a outros aspectos ontológicos e matéticos.

Analogia — síntese do:	diferente	distinto	o diverso	diferente absoluto repetido
			o mesmo	idêntico diferente específico e o individual
		igual	o mesmo	idêntico diferente específico e o individual
			o diverso	diferente absoluto repetido
	semelhante	igual	o mesmo	idêntico diferente específico e o individual
			o diverso	diferente absoluto repetido
		distinto	o diverso	diferente absoluto repetido
			o mesmo	idêntico diferente específico e o individual

Temos aqui, neste paradigma, o seguinte: o ser análogo é uma síntese de *diferença* e de *semelhança;* toma-se a diferença em sentido genérico, e não no sentido de *diversidade*, pois esta implica a diferença, é pois, uma espécie de diferença. No diferente, temos de ter um *distinto* e um *igual*, que nos levam, inevità-

velmente, o distinto à idéia do *diverso* e do *mesmo*, e o *diverso* nos leva a um diferente absoluto, e o *mesmo* terá de levar a um *diferente específico* e ao *individual*, que é também o *diferente absoluto*.

Temos, então, a síntese final do diferente absoluto, pois os dois têrmos, que são diversos, necessàriamente têm uma unicidade: a de serem *diferentes absolutos*. Mas essa diferença é apenas uma distinção formal, que não completa a tectônica do ente. O que a completa é serem êles *isto* ou *aquilo*, junto, também, com a sua diferença absoluta, que é a *diferença numérica* e a *diferença histórica*, a *diferença da sua unicidade*.

Êle é o único que é êle mesmo; cada um é o único que êle mesmo, embora cada um dos dois apresentem repetições. Existe, portanto, no diverso, no final, um diferente absoluto e algo repetido, que vão constituir a síntese da diversidade: o diferente absoluto e o repetido; como o mesmo vai ter um diferente específico e individual, e algo que os identifique, porque, do contrário, a mesmidade, sem uma identificação, sem uma univocidade, também não poderia dar-se.

Como dois entes, que são os mesmos, têm uma diferença individual, ou terão uma diferença específica, mas, sobretudo, uma diferença individual, histórica, de unicidade, que é o principal, é o tema importante aqui.

Ora, de qualquer maneira, o conceito de análogo tem de chegar a esta síntese, por isso é que, na escolástica, não seguindo a linha de Aristóteles, tomou-se o conceito de analogia como aquêle que simultâneamente é *partim eadem* et *partim diverso*. Por isso queremos chamar a atenção agora para o seguinte: o que se assemelha um ser a outro é ambos participarem e imitarem, proporcionadamente ao que são, uma perfeição formal (*eidos arkhai*), que pertence, naturalmente, ao ente que o possui, na sua absolutuidade, e apenas nisso. Tais raciocínios levam, como levou Descoqs, no fim, depois de analisar tôda esta polêmica, e o fêz muito bem, a esta conclusão: o *problema fundamental é o problema da participação*. E nós acrescentamos: e também o da

imitação, porque não há participação sem imitação, como não há imitação sem participação; portanto, ambos, como São Tomás compreendeu, e que é preciso jamais esquecer, porque é verdade que se êle parece tomar mais em consideração a participação e não a imitação, já apresentamos textos suficientes onde percebe o valor da imitação, da *mimesis* pitagórica, porque a própria participação, êle considera uma *mimesis*. É precisamente pelo mimetismo das coisas às perfeições supremas que elas participam das mesmas.

Vamos deixar de lado as nossas idéias para explanar as alheias, sintèticamente, e afinal, tecermos os comentários que se impuserem.

Descoqs, depois de analisar a colocação do problema da analogia, apresenta a seguinte tese: que a noção de ente, em primeiro lugar, não é unívoca. E faz a demonstração do seguinte modo: unívoco é o têrmo ou conceito que, aplicado a muitos, significa totalmente a mesma razão. Ora, os entes, todos os inferiores, que recebem o mesmo nome, a razão dêste nome, a razão ou significado dêste nome, não são o mesmo, porque êsses sêres vão variar pelas diferenças. Assim vamos chamar um ser *a se*, um ser *ab alio*, um ser *in se*, um ser *in alio*, que são diversos.

Então êles têm também maneiras e modos diversos de ser, e, portanto, vão constituir simplesmente entidade também de certo modo diversas. Portanto, não se pode chamá-los de unívocos.

Não convém também aos seus inferiores segundo a mesma razão, porque há tanta diversidade entre êsses sêres que, quando falamos sôbre o ente dêstes sêres, não dizemos sempre sob a mesma razão. De forma que a demonstração dêle nada mais são que aquelas que já tivemos oportunidade de oferecer.

Então, diz êle que temos de aceitar que a noção de ente também não pode ser equívoca, porque chegaríamos, inevitàvelmente àquela ruptura no ser que já se verificou ser impossível dar-se. Restaria, portanto, a única posição possível, a posição da analogia: esta é a única que se pode aplicar ao têrmo ente. Ente é então predicado analògicamente de cada ser, de cada ente.

A noção de analogia é uma noção primeira, irreductível, diz Descoqs. Vamos examinar a sua argumentação porque ela já encerra o pensamento actual dos que se colocam na posição analogista, que é a posição predominante na filosofia positiva, e fazer, aqui, a crítica ao pensamento escotista, mas com a maior exacção possível. Portanto, merece que traduzamos e comentemos, a exposição de Descoqs. Êle diz à página 231: "Tomemos como exemplo, o conceito análogo por excelência: *ens*, sob a forma menos determinada, que é a forma *áliquid*. Êsse conceito exprime tudo o que há, o que tem de realidade nesse objecto *a*, meu relógio, por exemplo, mas também ao mesmo tempo representa tôda a realidade do objecto *b*, que é, por exemplo, a Tôrre Eiffel.

Como êsses dois objectos, permanecendo distintos, e sendo formalmente diversos, poderiam ser representados segundo a sua realidade total pelo mesmo conceito, tal é o problema".

A resposta geral é que êsse conceito *áliquid*, ou alguma coisa, os representa por analogia, e está bem construída assim. Mas acrescenta-se que, por sua própria natureza, o conceito análogo deveria representar em sua unidade, sêres que são *partim eadem, partim diversa*. Se é assim, não se vê desde logo porque se deveria fazer dos análogos uma categoria à parte. O espírito distinguiria *esse idem* e *esse diverso*, e uniria os conceitos pelo *idem*, e os oporia pelo *diverso*. Nada de mais banal, nem de mais simples. Resta saber se isso é possível fazer-se".

E prossegue: "Vou, portanto, isolar, pelo pensamento, o em que êsses dois objectos são supostos *idem*. Ora disse: êles são *idem* enquanto êles são *ens*. Resta-me, portanto, por outro lado, o em que êles diferem; mas êles não diferem totalmente, por nada, pois isso não seria diferir; êles diferem, portanto, por realidade, por alguma coisa. Ora, êsse último *alguma coisa*, no conceito assim abstraído, deveria ser puramente da diferença, e não oferecer nenhum *partim idem*, o que não impede que, ao ser puramente diferente, êste último alguma coisa merece como tal o nome, e corresponda ao conceito de *áliquid*.

É mister, portanto, confessar que objectos puramente diferen-

tes podem e devem ser representados pelo mesmo conceito, e que o puro diferente, como tal, não é um puro dissemelhante. É um dado que se impõe explicar, mas que não pode explicar-se pela união do idêntico puro e do puro dissemelhante". Êle faz uma anotação importante no rodapé, na qual diz: "Fêz-se a êste raciocínio a seguinte crítica: o que ressalta evidentemente da antinomia aqui salientada é que não pode manter-se na concepção do *partim . . . partim*. É preciso buscar em outra parte. Mas se o conceito *áliquid* não é *partim eadem, partim diverso*, então não se teria de dizer que êle é ao mesmo tempo *totaliter eadem et totaliter diverso;* é a única hipótese que resta, parece. E teremos, então, de examinar em que condições um conceito poderia ser simultâneamente *totaliter eadem et totaliter diverso*, o que nos levaria, numa concepção da analogia muito diferente daquela que é proposta aqui, e que essa última não exclui".

A conclusão do raciocínio que se acaba de ler é, portanto, prematura; êsse é o argumento apresentado contra êle, ao qual Descoqs respondeu: "A resposta a esta instância é fácil; falar de uma noção que se aplicaria a seus inferiores *simul totaliter eadem et totaliter diversa* é não entender, contudo, que se dá às palavras empregadas o seu verdadeiro sentido.

Quem diz *totaliter eadem*, diz o mesmo sob tôdas as relações, quer lógicas, quer metafísicas, ou não quer dizer nada. Ora, o que é o mesmo sob tôdas as relações se opõe, contraditòriamente, ao que é diverso sob tôdas as relações. Mas é contraditório falar de um conceito que, realizado em seus inferiores, seria *totaliter eadem et totaliter diverso*, não é o mesmo que falar dum conceito que seria *totus eadem et totus diverso sed non totaliter*, e que não seria, pois, o mesmo e pelo mesmo, senão de pontos de vista diferentes. É o que fazemos aqui, quer dizer, êles são de certo modo como um todo idêntico e um todo diverso, mas *não totaliter*, não exaustivamente; é isto que êle quer dizer. E prossegue no texto: "se êsse conceito não é falso, é necessário que haja nesses dois objectos puramente diversos alguma coisa de comum. Êsse carácter comum não pode ser a identidade, essa já foi posta à parte . . . nem é evidentemente a pura diversidade, enquanto dis-

semelhança em oposição; é, pois, um carácter intermediário, indecomponível pela razão, primeiro em sua ordem e que não pode ser senão a "ressemelhança", quer dizer, um ressemelhar.

É evidente, pelo que precede, que um tal conceito, que representa, verdadeiramente, seus inferiores, não pode ser chamado de nenhuma maneira como contendo tôda ou parte de sua compreensão na sua, por identidade pròpriamente dita, quer dizer, por univocidade. Não corresponde, pois, com efeito a uma razão objectiva uma, *ratio objectiva una,* que seria rigorosamente idêntica em todos os seus inferiores e constituiria, em cada um dêles, o em que êles se assemelham. O conceito objectivo de *ens* comum é, como nós vimos na tese, que êle demonstrou, simplesmente um e bastante determinado, *áliquid*, mas a êsse conceito objectivo nada corresponde tal qual nos sêres diversos, apenas pode-se, verdadeiramente, dizer que êsse conceito exprime, por similitude intencional imperfeita absolutamente tudo que se encontra em cada um dêles.

Compreende-se desde então porque o conhecimento, que podemos ter do conteúdo do *ens* comum, não nos pode revelar em nada a natureza de seus inferiores, e como êsse conceito difere do conceito genérico ou específico, representando uma certa realidade, que reproduz sempre idêntica cada um de seus inferiores, o conhecimento de seu conteúdo nos revelará pelo mesmo facto, ao menos em parte, a natureza de seus inferiores. Ora, o mesmo não se dá para o conceito de ente; êle será sempre idêntico a si mesmo, mas essa identidade, se nós a comparamos com seus inferiores, será uma identidade imperfeita, sôbre a natureza da qual as hipóteses estão abertas.

Já discutimos essa matéria no capítulo precedente, que é preciso relembrar: ou se explicará essa identidade por uma relação a um têrmo extrínseco ao ser, mas uma tal explicação não explica nada do ponto de vista metafísico, ou, então, se recorrerá a um princípio explicativo intrínseco e, conseqüentemente, duas hipóteses sòmente são possíveis, segundo como se entenderá êsse princípio explicativo num sentido absoluto ou num sentido relativo.

Ora, êsse segundo sentido é impossível, pois, no caso de Deus e da criatura, é preciso admitir uma ordenação intrínseca de um ou de outro ao mesmo acto de ser, *esse*, positivamente ilimitado e infinito, o que é panteísmo. Não resta, portanto, como princípio explicativo intrínseco, senão a entidade absoluta da coisa e a sua aptidão a ser representada, segundo o modo simples de semelhança, pelo conceito de ser, ou se se quer melhor, a conveniência mútua por simples semelhança, assim que vem de ser dito da coisa segundo tudo o que ela é e do conceito de ser que a representa, segundo o que ela é.

Êsse conceito não expressará nada de estritamente idêntico em todos aquêles que ela representará, todos os diversos tipos de identidade devem ser considerados falsos, uns após outros. Por outro lado, as diferenças que acusam os inferiores do conceito de ente não serão puramente a negação de uns e dos outros, nem a negação do conceito de ente como um que os representa.

Resta, portanto, que haja entre êles um grau de conveniência inferior à identidade pura, e primeiro em sua ordem. Êsse conceito podeis chamá-lo como quiserdes, mas já recebeu um nome; é o conceito análogo ou de simples semelhança. O conceito análogo é, pois, aquêle que em sua unidade imutada, representa objectos essencialmente diferentes, compreendendo, também, as suas próprias diferenças. Essa unidade do conceito não exprime os objectos diferentes por identidade, mas por analogia, quer dizer, por simples semelhança intencional. A simples semelhança, que aqui é tema de estudo, comporta, pois, formalmente, um grau de diferença; os sêres podem assemelhar-se até enquanto diferentes".

Note-se bem como Descoqs chega, por um caminho um pouco mais longo, ao que chegamos por um caminho mais curto. Os sêres assemelham-se até naquilo que êles têm de diferentes; quer dizer, êles têm uma analogia até através das suas diferenças. Assim, por exemplo, o diferente absoluto, a unicidade singular histórica, é absolutamente diferente de qualquer outra, mas até essa diferença, que se marca de modo quase absoluto, entretanto, também tem uma semelhança, porque o outro também é uma unicidade singular histórica.

Êle prossegue com êsses comentários: Esta explicação da analogia nada mais faz do que explorar um dado absolutamente comum entre aquêles, que não são escotistas e que admitem êsse princípio fundamental, as diferenças do ser, *ens*, não são sòmente *ens* por identidade real, mas são formalmente *ens*. Nós nos contentamos, no que procede de nós, em manter êste princípio e dêle tirar, lògicamente, o que êle contém.

Ora, o raciocínio dado mostra que podemos tirar dêle lògicamente a semelhança tal como a descrevemos, as diferenças essenciais do ser, que são entre elas *simpliciter et primo diverse*, sendo formalmente *ens*, serão representadas por um conceito único que exprimirá sua diversidade existencial. Mas sendo assim representadas por um conceito único, de duas coisas uma: ou elas se identificarão nesse conceito, ou, sem se identificar entre elas, serão simplesmente aptas a ser representadas por êste mesmo conceito, o que constitui, precisamente, o que chamamos a semelhança.

A primeira hipótese implica uma contradição, por conseguinte impõe-se a segunda. E que não se diga que essas diferenças são diversas enquanto diferenças, e semelhantes enquanto ser, pois, então, enquanto diversas, quer dizer, enquanto elas são formalmente diferenças, elas não seriam mais formalmente ser, elas não seriam senão por identidade real idênticas, o que está fora da hipótese. Também uma tal distinção acarretaria, necessàriamente, uma composição metafísica do ser e de suas diferenças, e por via de consequência, uma distinção fundada entre o ser, *ens*, e suas diferenças.

Desde então a diferença, como tal, não seria formalmente *ens*, de onde se segue que nossa conclusão não pode ser evitada. O pelo qual os sêres diferem positivamente, enquanto tais, implica um grau de semelhança, e é semelhante; e não diferem entre si pela relação unívoca de todos para com o *non nihilum*, o não-nada, por que são entes, de que nós falamos.

E êle prossegue: "Essa retomada de uma distinção de ponto de vista, que acabamos de salientar, inofensiva talvez na ordem

puramente lógica, que é a dos escotistas, torna-se totalmente falsa e perigosa na ordem pròpriamente metafísica, do que se faz inferir realmente os sêres". Estamos, então, imediatamente ligados a uma tese de aspecto totalmente idealista e não panteísta, em virtude da qual o ser (*esse*), sendo tratado à maneira do unívoco, seria metafìsicamente limitado e diferenciado pelo não-ser, *non-esse*, real, no ser, *ens*. É a tese escotista, transportada em metafísica, e que tem por consequência reabsorver no nada, como o veremos mais adiante, tôda a sua realidade qüididativa, a ordem das essências, encontrando-se reduzida ao do limite puro, o que é inadmissível.

A posição de Descoqs, que é uma posição suareziana, é também tomista, porque a tese escotista caracteriza-se em considerar tôda a entidade finita tôda entidade que pertence, matèticamente, ao *contexto beta*, contexto das coisas finitas e apresenta um aspecto importante, que é o da privação, precisamente o das deficiências. Todo ser do *contexto beta* é um ser deficiente; a sua realidade implica, necessàriamente, um não-ser, uma falta, mas o não-ser em sentido positivo. Assim podemos dizer que o Ser Supremo, o seu não-ser é o *nihilum* absoluto, mas o ser relativo, o seu não-ser é o *nihilum* relativo, quer dizer, é o nada relativo, é a ausência de alguma perfeição. Enquanto que o Ser Supremo não tem nenhuma ausência de perfeição, porque é plenamente e simplesmente ser, o ser do *contexto beta* é um ser finito, um ser *ab alio*, êle não é um ser nestas condições, êle tem falta, êle tem limitação.

De maneira que, diz êle, é a tese escotista, transportada em Metafísica, e que, por consequência, de reabsorver no nada, êle mostra, e veremos se seus argumentos são válidos, tôda a diferenciação qualitativa dos sêres, como também tôda a sua realidade qüididativa, e que a ordem das suas essências se encontra reduzida a um limite, e êste é dado pelo não-ser relativo.

Estará Descoqs considerando que êsse limite é o não-ser absoluto? Não; Scot não diz que é o não-ser absoluto; é o não-ser relativo do *contexto beta*, que não é simplesmente ser, pois tem faltas, mas de ser, de algo que êle não tem. O nada que é,

portanto, é um nada relativo, que se referencia a alguma coisa que é. Essa é a diferença fundamental, e para se fazer uma verdadeira definição escotista sôbre alguma coisa, teríamos, não só de apresentar o lado positivo, o lado da presença de ser que tem, que é neste caso, aquela afirmação positiva que perdura, como temos de apontar, também, o lado negativo, a sua falta, o que êle não tem, porque, no momento em que o determinamos, dizendo o que êle é qüididativamente, dizemos, também, o que êle não é, o que está fora da sua qüididade, o que precisamente não constitui a sua essência, como também o de que é deficiente.

Ora, o Ser Supremo não tem uma qüididade, porque é êle mesmo, sendo simplesmente ser, e nada mais que ser, não tendo deficiência nenhuma, não estando fora dêle nenhum modo de ser; êle se identifica absolutamente consigo mesmo, é êle mesmo.

Então êle não se define pelo negativo.

O único negativo, que se poderia dizer, é o seguinte: fora de Deus é o nada absoluto. Mas êsse negativo está excluído, porque o nada absoluto, não podendo colocar-se, já está descartado, não implica para defini-lo, para dizer o que êle é, de nenhuma negatividade. Essa negatividade somos nós que podemos acrescentar, mas êle não se afirma pela sua oposição ao nada absoluto. Os sêres do *contexto beta*, se afirmam pelo que êles também não têm, porque, ao afirmar o que são, estão imediatamente excluindo o que não são, porque não são pura e simplesmente ser, são apenas uma maneira do ser ser, uma maneira de ser, uma maneira de ser deficiente, uma maneira de ser que não é a plenitude de ser.

Há alguma perfeição de ser que dêle se afasta, mais ou menos, segundo a hierarquia dos sêres. Êste ponto é importante; posteriormente. Diz êle na página 234: "É preciso, portanto, escolher: ou se aceita a noção de simples semelhança, tal como as pusemos, *simpliciter diversa possunt esse secundo se tota similia*, (os simplesmente diversos podem ser segundo si mesmos totalmente semelhantes) ou, então, renunciar a dar uma explicação metafísica do ser, e tomar o partido de um conceptualismo agnóstico.

1) — A explicação que propusemos implica indubitàvelmente, entre o conceito e a coisa, uma relação de semelhança, de conveniência, que é, no caso, *convenientia analogiae*, segundo a expressão de São Tomás no *De Veritate*, questão 8.ª, artigo 1.º. Ela implica a possibilidade de estabelecer entre o conceito e a coisa uma comparação. Pelo mesmo facto ela atribui ao conceito um valor representativo real e intrínseco, apesar da dificuldade que se possa encontrar para explicar a natureza. Como o supomos estabelecido em Criteriologia, o emprêgo do conceito no discurso funda-se sôbre êste valor representativo, e se é verdadeiro que a similitude intencional do conceito, em relação à coisa que representa, é perfeitamente heterogênea a esta coisa, não é, contudo, menos verdadeiro que não se poderia reduzí-la a uma pura metáfora vazia de sentido; não há, em tal pressuposto, nada senão o natural, nada que não seja admitido pelos representantes mais autorizados da escola.

Prossegue Descoqs na pág. 234, no § 2: "a semelhança é um grau da diferença. 1.º) É claro que se se trata da semelhança perfeita, ela não pode absolutamente ser chamada assim. Entre duas coisas que teriam entre si esta relação de semelhança perfeita, não haveria distinção nem diferença. A distinção puramente numérica, sendo precisamente o facto que dois sêres sem diferença se opõem na existência. Na que se trata da semelhança imperfeita, ao menos aquela que têm entre si objectos simplesmente diversos, segundo tôda a sua realidade, deve-se dizer que ela implica um grau de diferença; nesses sêres, tudo é diverso e tudo se assemelha. Essa semelhança imperfeita é precisamente a analogia.

Em francês a palavra *semelhante* não significa por si mesmo semelhança perfeita, preferentemente a semelhança imperfeita. Diz-se por exemplo, êsses dois objectos não são absolutamente iguais, e, contudo, êles se assemelham. Por isso não é necessário que haja entre êles semelhança perfeita sôbre tal ponto e dissemelhança sob tal outro. Pode perfeitamente bem chegar-se ao contrário, que não tenha semelhança sob nenhum ponto; é o caso, por exemplo, da semelhança das criaturas para com Deus,

mesmo se olhamos de perto, é preciso crer que, na realidade, é assim, que se assemelham tôdas as coisas semelhantes.

Aconselhamos, contudo, a manter-se o uso, pois a palavra *análogo* se presta melhor a essa maneira de pensar; a palavra *semelhante*, sublinhando por si mesmo o que um objecto se aproxima da identidade formal, a palavra análogo, ao contrário, sublinha, indiferentemente, essa relação, e a relação inversa. Então se dirá: êsses dois objectos são bastante análogos, o que quereria dizer, que se assemelham bastante. Mas, dir-se-á, o conceito de ente é o mais análogo de todos, quer dizer, representa os mais diversos.

2.°) Quanto à objecção que "se a diferença é um constitutivo formal da semelhança, é preciso concluir que, quanto mais uma coisa é diferente, mais ela é semelhante".

"Bastará responder que essa consequência se imporia, se a diferença fôsse o único constitutivo formal da semelhança. Contudo, não é assim, pois êste conceito compreende, essencialmente, dois aspectos que são a aproximação da identidade e a divergência da identidade. Ora, êsses dois aspectos são também necessários, um como o outro, à noção de simples semelhança. Se a tirania da linguagem nos levasse a não admitir senão o primeiro aspecto, a aproximação da identidade, forçosamente teríamos, para permanecer verdadeiros, de atenuar por um epíteto, dizendo, por exemplo, aproximação incompleta ou imperfeita. Mas isso seria introduzir, simultâneamente, outro aspecto: êsse segundo aspecto não é simples condição *sine qua non* da semelhança, enquanto que o primeiro seria o único elemento constitutivo formal. Mas êsse primeiro aspecto positivo "tendência à identidade" ou "relação à identidade" não caracteriza a semelhança, senão enquanto ela se funde com o segundo; o que pode fazer ilusão é que se pode chamar a identidade como uma semelhança perfeita, e a simples semelhança, uma identidade imperfeita".

Anotamos, porém, estas advertências nossas: mas aqui não há nada mais do que a palavra comum, "identidade imperfeita", não é de modo algum identidade. O adjectivo não se acrescenta ao nome para modificá-lo accidentalmente; êle lhe dá um outro sen-

tido, e o faz designar simplesmente outra coisa. O conceito de identidade, dissemos, não admite gradação; é um conceito perfeito. O idêntico é idêntico; dizer-se que uma coisa é *idem*, quer dizer, que é ela mesma, não se pode dizer que é mais ou menos ela mesma. Na linguagem popular, pode-se usar noutro sentido, mas na linguagem filosófica não se pode admitir no conceito de identidade gradação, como não se pode conceber no conceito de verdade, enquanto verdade, gradação.

Ele prossegue: "não resta nada mais, com efeito, da identidade na simples semelhança, e isso nem *re*, o que é evidente, nem mesmo *ratione*. Supondo feita esta distinção de razão, vós vos encontrareis em presença duma noção unívoca, tereis suprimido tôda analogia. Esta distinção não se pode fazer senão verbalmente, pois todo fundamento real falta. O ser A e o ser B, que se assemelham, são, com efeito, puramente diversos até o fundo. Na analogia de similitude, que se define pela identidade e pela diversidade, diremos, pois, que a diversidade é inversamente proporcional à semelhança, não, porém, vice-versa.

3.°) Essa questão da semelhança e da diferença, tendo uma real importância para a solução do problema da analogia, vamos insistir sôbre ela. Não podemos contentar-nos em dizer apenas "as diferenças de ser são formalmente *ens*, enquanto elas são ser, não enquanto elas são diferença", pois, então, seria necessário confessar que, precisamente, enquanto diferença, elas não são formalmente *ens*, mas são total e idênticamente *ens* quanto ao resto, como coincidindo com êle no mesmo sujeito real, o que é a tese escotista, quase universalmente rejeitada. É preciso, portanto, dizer "as diferenças de ser são formalmente *ens*", quer dizer que, consideradas como tais, elas são formalmente constituídas em sua compreensão pela nota *ens*.

Pôsto isto, não se pode, a não ser admitindo a tese escotista, rejeitar essas duas proposições: A) "Os sêres diferentes, mesmo enquanto diferentes, são semelhantes", B) "As diferenças dos sêres, enquanto diferenças, se assemelham". A segunda estando estabelecida, a primeira seguirá pelo próprio facto. E eis como ela se prova: a diferença de ser, têrmo da primeira intenção, é o

que constitui *a parte* rei, a determinação positiva, *tale positivum*, de cada um dos inferiores do *ens*, quer dizer, de cada ser real existente ou possível, precisamente enquanto tal. Ora, essa determinação, êsse *tale positivum*, é formalmente *ens*, êle não pode prescindir do *ens*, senão duma precisão puramente lógica, como quando se faz abstracção de uma nota que constitui intrìnsecamente a própria compreensão.

De onde se segue que a expressão, "a diferença enquanto diferença", considerada, não na ordem puramente lógica, mas na ordem metafísica, inclui a expressão "a diferença enquanto ser", pois a diferença é formalmente ser. Portanto, se se pode e se se deve dizer "os sêres, enquanto sêres, são semelhantes", pode-se e deve-se dizer: "as diferenças, enquanto sêres, são semelhantes". E como as diferenças, enquanto tais são formalmente *ens*, "as diferenças enquanto diferenças são semelhantes". Se se rejeita essa última equivalência, então teríamos algo, ou então, por que distinção lógica "a diferença enquanto ser e a diferença enquanto diferença" parece imposta pelas leis da linguagem, pura questão verbal de pura consequência, desde que se concede que a diferença, ao título de ser enquanto ser, e a diferença, ao título de diferença, são metafìsicamente a mesma coisa, ou, então, por que se reconhece o valor metafísico à distinção, "a diferença é formalmente ser enquanto real, mas não enquanto distinta", mas, então, somos forçados a admitir que os sêres reais não diferem positivamente entre si absolutamente, pois o que não é formalmente real não é nada, a menos que a diferença não seja real, simplesmente *identica*, o que é a tese escotista, mas não significa nada ademais na ordem metafísica, como vimos anteriormente, ao discutir essa mesma tese escotista".

Êle conclui: "a diferença é o pelo qual os sêres diferem positivamente, e são constituídos positivamente tais e tais. Ora, o que, pelo qual, os sêres diferem assim positivamente não é sòmente ser por identidade, mas é como tal formalmente real e ser. Por outra parte, tudo que é formalmente ser se assemelha; portanto, as diferenças como tais se assemelham. É preciso agora ir mais longe e dizer "os sêres diferentes, precisamente enquanto

diferentes se assemelham?" Ao que faremos uma dupla resposta: 1.°) Como essa proposição pode nada juntar, no sentido daquelas que já foram admitidas, é preciso conceder que ela é de valor menor também. 2.°) Mas é preciso reconhecer que ela sugere um sentido que poderia ser desagradável. Com efeito, a simples semelhança, por ser ela dita formalmente identidade imperfeita, tende, por sua própria noção, a aproximar-se mais ou menos da identidade perfeita, sem, contudo, jamais atingí-la. Ela compreende, portanto, formalmente, a) de uma parte uma certa diversidade, e por consequência pode-se dizer, que os sêres são semelhantes, não idênticos mas sòmente semelhantes precisamente devido a esta diversidade, b) por outra parte, um elemento que se aproxima da identidade, e por consequência a fórmula que insistiria sôbre êsse aspecto, ao afirmar que os sêres diferentes se assemelham como tais, arriscaria dar a entender que quanto mais as coisas são diferentes, quer dizer, quanto mais elas estão longe da identidade, mais elas se assemelham, o que é evidentemente paradoxal. Embora se possa justificá-la, é, contudo, preferível evitar essa última fórmula. Êle então acrescenta essa última nota: pode-se dizer que tôda semelhança é uma certa diferença, porque a semelhança perfeita exclui tôda diferença. A proposição não vale senão quando a semelhança é imperfeita; em compensação, pode-se dizer que tôda diferença é uma semelhança, e isso por duas razões: de início, a diferença pura, sendo negação, puro nada, não é nada, e por consequência tôda diferença positiva, sendo formalmente *ens*, será de tôda necessidade um certo grau de semelhança, como mostramos. Por outro lado, quem diz semelhança, não diz pelo mesmo facto semelhança perfeita; pode ser formalmente semelhante, sem ser por isso perfeitamente semelhante, como se pode ser formalmente *ens* sem ser por isso perfeitamente *ens*, quer dizer, ser infinito.

Aqui terminam, na página 238, os argumentos apresentados por Descoqs. Precisamos, porém, fazer uma ressalva. Quando êle expressou o sentido da tese escotista, cometeu um êrro, porque Scot jamais afirmou a identidade ôntica do ser. Êle afirma a identidade apenas lógica do ser, quer dizer, a univocidade do ser refere-se sempre ao campo da lógica, e nunca ao campo ontológico.

Quanto ao facto de Scot referir-se a uma univocidade no campo ontológico é tema que se terá de discutir. Quanto ao campo ôntico, não há a menor dúvida; êle sabe perfeitamente que o ser de Deus não se univoca, de modo algum com o ser dos outros entes, e dos entes do *contexto beta*.

CAP. X

DAS PROPRIEDADES DO SER

Prosseguindo nos estudos analíticos que nos propusemos fazer em tôrno dos temas ontológicos e meontológicos, para, depois, penetrar de modo decisivo na parte puramente concreta da Matese, falta-nos examinar o tema das propriedades, agora sob novos ângulos.

Sabemos que as propriedades são predicados não essenciais, mas predicados de certo modo necessários, convenientes ao seu sujeito, que se caracterizam, pròpriamente, por ser *omni, soli et semper,* como tivemos oportunidade de ver, e que podem converter-se e até também constituir definições do mesmo.

É difícil, entretanto, estabelecer essas propriedades, sobretudo no tocante às matérias que pertencem ao campo da filosofia prática. No campo da filosofia especulativa naturalmente as possibilidades são mais fáceis, são, sobretudo, maiores, porque, na Filosofia Especulativa, trabalhamos com entes necessários, enquanto que, na Filosofia Prática, trabalhamos com os entes contingentes, entes da nossa experiência, entes cujo conhecimento se processa, dependendo da limitação dos nossos meios cognoscitivos, quase sempre sensíveis, enquanto os especulativos, por serem entidades de abstracção de terceiro grau, por serem *logoi,* tornam-se, conseqüentemente, mais fáceis de serem inteligidos.

Os conceitos transcendentais, que foram estudados na parte sintética, são propriedades do ente, e como tais constituem a própria razão e a própria essência também do sujeito do qual são pro-

priedades. Pròpriamente, são um aspecto pelo qual é visto o ente. Assim se pode dizer quanto à unidade, porque, como vimos, esta é uma propriedade do ser, como o é a verdade, o ser *áliquid*, etc. De forma que não devemos confundir as propriedades do ente em geral com as propriedades que a Física estabelece no referente aos entes físicos, como o calor ou a côr, que são descritas como propriedades de determinados entes. Aqui a propriedade é tomada em sentido lato.

Essa matéria foi por nós examinada na parte sintética, onde em "Sabedoria da Unidade" tivemos oportunidade de examinar tôdas as maneiras de compreendê-la e de discutir as diversas sentenças, que podem ser propostas em tôrno dêsse tema.

A unidade é ontològicamente uma propriedade do ente. Caracteriza-a o *indiviso in se* e o *diviso ab alio*. Examinamos as divisões como que se pode tomá-la, como *unum per se, unum per accidens*, o um simples, o um composto. Do um *per accidens*, tivemos oportunidade de estudar o *unum per aggregationem*, o *unum per ordinem* e também podemos citar um terceiro que seria de composição natural do accidente com a substância, que é, por exemplo, o que é dado da alma com a cogitação, como propõem os escolásticos. Todos êsses, o um universal, o um singular, o um formal, o um transcendental, o um predicamental, foram por nós devidamente examinados, e nada temos a acrescentar na ordem matética.

Nesta ordem, temos apenas a dizer que, da lei do *um*, como o examinamos em "Sabedoria das Leis", decorrem as outras leis, por fôrça da lei da unidade, como decorrem da afirmação do ser à permanência do ser, a persistência do ser, e uma série de outros atributos, já analisados.

A idéia de multidão, que em nós se opõe à idéia de unidade, na verdade nada mais é do que uma agregação de unidades, de entes, e permite, neste caso, ser medida pela unidade. A multidão é medida pela unidade; assim diríamos que sessenta seria uma multidão de unidades que atingiriam sessenta vêzes a unidade. A multidão é agregação de unidades, e quando é medida

é medida pelo um. O um é o princípio do número. Na concepção pitagórica, o um é princípio do número, porém não é número porque lhe falta, na essência, o numeroso. Número é, precisamente, múltiplo, implica a idéia de multiplicidade; o número implica pelo menos, para Pitágoras, três, pelo menos a dualidade dos têrmos e o *logos analogante*, pois o dois ainda não dava pròpriamente a idéia de número, já que é mister a analogia dos têrmos. Mas se isso é discutível dentro do pitagorismo, é pacífico que o um não é número, implica a idéia da multidão, e a multidão implica presença de unidades. Temos uma agregação que vai formar uma unidade, formar um ente. Essa agregação de unidades que vão formar uma essência, como a do homem, vão constituir a essência humana (1). O número tratado em lato senso, seria a multidão no sentido da agregação de elementos singulares, podendo ser materiais ou imateriais. São Tomás e os tomistas classificam simplesmente número, e consideram que é multidão, de qualquer forma.

Nisso não há nenhum problema para a Filosofia, porque essa concepção é a concepção normalmente aceita por todos. Há divergências nos filósofos sôbre o modo de entenderem a unidade, há discrepância nesse modo de entender. Para alguns, a multidão é positiva, porque ela é uma agregação de unidades, e para outros ela é considerada negativa, porque a multidão já é uma negação da unidade. Há um grave êrro em afirmar, sem as devidas precauções, que Pitágoras postulava que o número era a essência das coisas. Aqui mais uma vez há um êrro, porque é preciso compreender que, para Pitágoras, havia muitas espécies de número, os números da aritmética, os números da matemática no sentido pitagórico, e os números *arkhetypoi*. O que êle considerava como o número, como essência das coisas, seria o número arquetípico e não pròpriamente o número matemático. São erros dessa espécie que se perpetuam; são êles transmitidos e terminam por perturbar a boa compreensão das coisas.

---

(1) Na verdade, não se deve confundir o **arithmós** pitagórico com o que chamamos vulgarmente número. Essa confusão já prejudicou suficientemente o filosofar ocidental, como mostramos em nosso «Pitágoras e o Tema do Número».

A tese de que *um* é propriedade, já tivemos oportunidade de fazer, e não há necessidade de procurarmos razões para provar que a unidade é uma propriedade do ente, porque todo ente é *um*, do qual não padece a menor dúvida. Só o ente é um, porque o não-ente não é um, o nada não é um, tudo isso já o demonstramos, e não há necessidade de percorrermos mais êsses caminhos.

* * *

O que nos interessa agora estudar é o tema da individuação e o da multiplicabilidade, dos quais já tratamos na parte sintética, e examinamos o problema da multiplicabilidade, o problema do um, conforme êle é colocado na Ontologia pelos escolásticos através dos tempos. Mas somos obrigados, nesta parte analítica, a tocar em alguns aspectos importantes que não foram totalmente abordados naquela ocasião, e que nos oferecem elementos suficientes para justificar, posteriormente, a construção concreta da Matese. É que o indivíduo é o que não é múltiplo, porque é *indiviso in se*. A idéia de único é o daquele que sendo individual, nenhum outro é tal como êle o é em si mesmo. Ora, a idéia de unicidade nos leva à idéia de uma unicidade absoluta, como seria a de Deus, que é o único ser que é unicidade absoluta e *a* unicidade absoluta. A unicidade relativa nos é dada pela unicidade específica, como, no monoteísmo, a de Deus enquanto divindade, pois seria o único indivíduo a ser divino, não como ser, mas especìficamente como divindade, por que esta não se repete. A unicidade por exemplo do facto, como a que nos seria dada por Adão antes do surgimento de outro qualquer ser humano, pois, então, seria de facto o único ser humano. E, finalmente, uma unicidade *de jure*, como a de Alexandre Magno, que *de jure* é o único Alexandre Magno que pode dar-se.

Se observarmos bem, e ficarmos dentro do *contexto beta*, nenhum indivíduo é apenas êle mesmo. Êle sempre tem algo que em outro se repete, que em outro se multiplica. Há necessidade, portanto, de fazer-se a distinção entre a individuação relativa e a individuação absoluta. Esta é a possibilidade única de haver um único ser sob um aspecto. Dentro do *contexto beta*

tôda natureza ou essência que podemos conceber pelo nosso intelecto, como verificáveis em muitos indivíduos, é multiplicável. Mas a unicidade não é multiplicável. Há alguma coisa que sendo individual, nenhum outro é tal como ela o é naquele indivíduo. Então observamos que há algo que é repetível e algo que é irrepetível. Só podemos admitir a repetibilidade em sentido apenas específico, apenas na especificidade, e isso mesmo quando relativa, nunca quando absoluta, porque se fôr ente do *contexto alfa*, essa repetibilidade é impossível de ser admitida.

O ser singular é aquêle que não pode ser dividido tal qual é em seu próprio ser.

Observamos, no *contexto* beta, que as essências, que a filosofia clássica chamou de materiais, são multiplicáveis; no *contexto alfa* a essência divina é imultiplicável. Podemos falar numa *participatio*, numa participação da perfeição divina, não, porém, numa multiplicação da perfeição divina.

Tais premissas colocaram a multiplicidade, a multiplicação ou a multiplicabilidade ante a escolástica como um problema, que impeliu a procurar qual era o fundamento da essência da multiplicabilidade.

E entre as sentenças podemos destacar duas, que são as principais: a sentença de Suarez e a de Tomás de Aquino.

Suarez fundamenta a essência da multiplicabilidade na contingência e na finitude. Como tôda essência criada é uma essência contingente e finita, e como todo ser criado pertence ao *contexto beta*, êle é um ser multiplicável. Mas multiplicável em que, perguntamos? Sabemos que a multiplicabilidade só se dá na parte específica; há uma unicidade *de jure*, que é imultiplicável.

Tomás de Aquino dá outra sentença, fundamenta a multiplicabilidade, fazendo-a consistir na união da matéria prima e da forma substancial.

Ora, essas duas posições apresentam suas razões; elas buscam justificar-se, e não vamos procurar os argumentos que estão inertes nas obras dos diversos autores em defesa dessas dua teses,

porque mostraremos que é posível tomar uma terceira posição, que inclue essas duas, e daremos as razões apodíticas suficientes para resolver êsse problema da multiplicabilidade.

Em primeiro lugar, o infinito é imultiplicável. A multiplicabilidade repugna à infinitude. É fácil compreenderem-se as razões. A multiplicabilidade só pode ser do finito. Mas de que finito?

Temos de considerar o finito sob dois aspectos: na sua singularidade e na sua universalidade. Na sua singularidade, enquanto singular singularíssimo, e não na sua singularidade enquanto universal, isto é, o ser singular. Êste é um ser singular, aquêle é um ser singular, aquêle outro é um ser singular, e neste caso consideramos universalmente a singularidade, e não a singularidade vista singularissimamente. O ser finito só é multiplicado apenas no seu aspecto universal, porque a própria idéia de multiplicabilidade implicaria universalidade, *um veriendo* em muitos. O que encontramos de universal no finito? As formalidades; portanto só elas são os multiplicáveis, não a heceitas do finito, que esta corresponde à singularidade singularíssima. De forma que a multiplicabilidade do finito só poderia estar na forma universal finita, mas esta tem de ser considerada sob o seu ângulo universal, e não como está *in re* nesta coisa, não a *forma* que está nesta coisa, mas a forma que é imitada, o que está nesta coisa que é repetível por outra, naquela coisa. Portanto, a forma universal finita enquanto imitável, enquanto repetível, não constitui a heceidade.

A multiplicidade ou a multiplicabilidade da forma universal finita exclui a heceidade; ora, esta, como sabemos, implica a tectônica do ser na sua estructura hilética e na sua estructura eidética, ou se, não fôr hilética, na sua estructura potencial e na sua estructura eidética, como seria a estructura do ser angelical. De maneira que a heceidade é a singularidade *(singularitas)*, como aquilo que não é divisível em muitos, que é *diviso ab alio*, como aquilo que é tal como é em si mesmo. O singular não é multiplicado em muitos, tal como êle o é em si mesmo. Então, neste caso, encontramos o fundamento suareziano da contingência e da

finitude, porque teríamos sòmente a multiplicabilidade da essência criada, que é contingente e finita, que é a tese suareziana, e só teríamos a multiplicabilidade no sentido de São Tomás de Aquino, no ser cuja tectônica consta pelo menos de duas estructuras.

O ponto de divergência estaria em que São Tomás fundamenta essa tectônica na estructura hilética e na estructura eidética.

Podemos considerar como uma terceira sentença a de Scot, porque êste aceita a contingência e a finitude como fundamentos da multiplicabilidade, que é uma tese suareziana, mas aceita que também o que contém apenas potência passiva seja também repetível. Neste caso o anjo, para Scot, seria multiplicável, porque teria uma estructura potencial que poderia receber a mesma forma; portanto dentro duma mesma espécie angelical poderia haver vários indivíduos, o que é contrário à posição de São Tomás, para quem o anjos são *funções* (ou *funções legais*, como provaremos).

A nossa solução incluiria as três sentenças possíveis sôbre o problema da multiplicidade.

Tomaríamos a posição de S. Tomás ante a matéria prima, não exclusivamente mas inclusivamente, quer dizer, também a potência, que seja constitutiva de ser, e dessa forma damos uma solução matética e uma solução justa.

E uma solução justa matética, por que teríamos de partir matèticamente de dois princípios: 1.° — o infinito é imultiplicável, 2.° — só o finito pode ser multiplicado.

Essas duas leis matéticas são os fundamentos da multiplicabilidade, pois só nos sêres finitos e no que é finito poderíamos encontrar multiplicabilidade. O que pode ser de muitos é precisamente aquilo que muitos podem imitar, sem ofender o que nestes muitos não se repete, o que nêles não se multiplica.

A multiplicabilidade em nada ofende, em nada põe em risco a concepção da unidade; em nada o múltiplo é uma negação do um, e tôdas aquelas aporias que o parmenidismo provocou ve-

mos que surgiram de questões mal colocadas, porque aquele, fundando-se pràticamente nos aspectos singulares, negava terminantemente a multiplicabilidade. Então o um ou era um ou era múltiplo, não podia ser múltiplo, porque o múltiplo exclui, necessàriamente, o um, e sendo o um genuìnamente um ser, de modo algum poderia ser múltiplo. Então o parmenidismo não conseguiu sair dessa aporia, como se vê no diálogo de Platão sôbre *Parmênides*, que traduzimos e comentamos.

Não há solução para êsse problema, nem podia ter, porque estava totalmente mal colocado. Mas desde o momento que o colocamos do modo como o fizemos, a solução é fácil: o ser do *contexto beta*, por ser finito, não é tudo quando pode ser, por isso cabe-lhe uma dinâmica e uma cinemática.

Pode actualizar e virtualizar suas possibilidades, que são imitações (e também) participações dos *pantes logoi*. Sua aptidão para ser é, ademais, aptidão para sucessivos modos de ser, etc. O repetível não está na singularidade ôntica, mas na capacidade imitativa e participativa do ente finito. O que num ente singular é universal é essa capacidade que outro ente também pode possuir, que outro ente *repete* singularmente; ou seja, é uma outra singularidade que imita ou participa no grau da anterior, cuja semelhança permite ao ser humano construir esquemas universais (os conceitos).

DO ÁLIQUID (ALGUMA COISA)

Passamos agora a tratar do conceito de *áliquid* (alguma coisa), que não examinamos de maneira exaustiva no nosso *Filosofia Concreta*.

Se compararmos o conceito de *áliquid* com o conceito de *ente*, aquêle se apresenta com menor determinação, porque com êle podemos nos referir a qualquer coisa, a *quod libet*, ao que quer que seja, sem precisar ainda a sua maneira qüididativa.

Podemos também estabelecer um ponto de máxima importância, como o fizemos em *Filosofia Concreta;* o conceito de *áliquid* é um conceito concreto, é um conceito que alcançamos através da própria experiência, pois o que captamos é alguma coisa que o fazemos dentre os acontecimentos que constituem tôda a nossa experiência exterior.

Não é só interiormente que o alcançamos, mas, também, exteriormente. É conseqüentemente um conceito para o qual nos dirijimos e o construímos com a máxima precisão e fundado de modo concreto mais perfeito. É um conceito sôbre o qual não pode pairar a menor dúvida da sua positividade e da sua correspondência real, isto é, do seu fundamento real, porque mesmo que alguém se colocasse, na posição nihilista, para fazer a afirmação do *nihilum*, para negar qualquer presença do ser, teria de afirmar pelo menos que há alguma coisa, que proclama a inexistência do ser; e se disser que é uma ilusão, terá de concluir que alguma ilusão há apta a fazer esta proclamação. De qualquer maneira, daria ao *áliquid* um fundamento real suficiente para oferecer-lhe a necessária compreensão positiva.

Partindo dêste ponto, vamos aproveitar uma análise feita por Descoqs em tôrno dêste conceito, e tecer os comentários que se impõem.

"Partindo do dado concreto, pensamos cada bloco de realidade pelo conceito *áliquid* repetido e aplicado, tal e qual, sucessivamente aos objectos mais diversos. A reflexão, apossando-se dêste facto, verifica que tal foi a reacção natural do nosso espírito no contacto dos objectos, e que todos, que se lhe apresentam, concebe-os na simples apreensão, por êsse mesmo conceito de *áliquid;* na reflexão psicológica, assim procede o nosso espírito".

Prossegue Descoqs: (essas passagens acham-se às pags. 177 em diante, da obra citada) "todos aqui devem estar de acôrdo também igualmente para dizer que êste conceito *áliquid*, considerado do ponto de vista subjectivo, é um conceito de *ens in communi* (de ente em comum) ou *de ens ut sic* (ente enquanto tal), do qual se ocupam as primeiras teses da Ontologia".

Então diz êle que o conceito de *áliquid*, considerado do ponto de vista subjectivo, é o próprio conceito de *ens in communi*, do ente em comum, do *ens ut sic*, isto é, do ente enquanto tal, enquanto ente. Prossegue: "Ora, nós atribuímos espontâneamente um valor objectivo a esta representação conceitual subjectiva *áliquid*. Ela nos representa cada vez, sem mutação formal, um objecto integralmente, por disparatado que o supusemos em relação aos outros. É, como os outros, chamados *áliquid*, êle não perde jamais seu valor objectivo, reflexão ontológica". Então êle quer dizer que podemos aplicar *áliquid*, como conceito às coisas mais disparatadas; o outro que outro é *áliquid* do outro, e assim todos podemos conceituar *áliquid*. Então prossegue Descoqs: "Sôbre êste facto ainda, excepto os formalistas escotistas, estamos todos de acôrdo em geral".

O ponto de partida, logo após a nossa primeira reflexão, é a posse de um conceito subjectivamente um, objectivamente válido, e pelo qual nós nos representamos, sem nada mudar nêsse conceito, os sêres mais disparatados. Êsse facto, donde estamos todos obrigados de partir, pois os elementos de nossa especulação

filosófica não nos caem do céu, mas são forçosamente captados na nossa experiência psicológica, exige diversas espécies de explicação. 1.°) Uma explicação psicológica: porque pensamos assim sôbre o real? É bastante possível que esta questão não tenha resposta que enriqueça verdadeiramente o conhecimento.

Seja como fôr, ela não poderia ser tratada em primeiro lugar; o estudo que faremos das outras questões dará talvez mais tarde elementos para a solução desta questão, oferecendo uma explicação crítica.

Diversas questões de ordem, sobretudo crítica e criteriológica, são colocadas por êsse facto psicológico objectivo de onde partimos. A) Que significa para nós o conceito de *áliquid*, B) Ao que na verdade êle responde? C) Qual é a relação dêste conceito às coisas, e, inversamente, de que natureza é, neste caso, a relação do diverso real ao conceito um e imutado que representa êsse diverso (questão da analogia). Tentemos responder a essas três questões:

A) Que queremos dizer, e que nos representam por êsse conceito de *áliquid?* Uma definição pròpriamente dita é impossível para êsse dado primeiro, mas podemos descrevê-la explorando o conteúdo da consciência. Designamos por êle tudo o que é real, tudo o que não é nada, quer coisas, quer acontecimentos.

B) O que lhe corresponde na realidade? Tudo o que é, ou pode ser, tudo o que não é nada, e portanto, de facto, as coisas mais disparatadas, suas próprias diversidades, o que se lhes opõem e o que as faz classificar nas categorias bem distintas, tudo isso, não sendo nada, cai sob êste conceito único, *áliquid*.

C) Qual é a relação dêste conceito às coisas? Aqui começa a dificuldade. Outros conceitos muito usados, e que se aplicam também às coisas disparatadas, não se aplicam a estas coisas, não as representam, senão sob um aspecto comum pelo qual elas nos aparecem, não mais como diversas mas como semelhantes. Êsses conceitos que deixam fora dêles para ser representados por outras idéias, os elementos de diversidade de seu objecto, a unidade imutada de tais conceitos, representam sempre o mesmo objecto formal

e é a própria coisa que permite isolar êsse objecto formal único e negligenciar o resto. Mas no caso do ser, as próprias disparidades são de facto representadas pelo conceito de *ens*, e caem sob êle.

Supondo resolvida a dificuldade escotista, afirmamos sem controvérsia, na escola de São Tomás, que as próprias diversidades são formalmente *ens* e *áliquid*. A questão precisa é pois: Como (pois de facto se impõe, e não se trata senão de "como" ou ainda do "de que direito") um conceito um e imutado pode representar, com verdade, objectos diversos, sob o mesmo aspecto em que êles são diversos, permanecendo sempre no plano criteriológico, quer dizer, sendo dados de uma parte o objecto, e de outra o conceito, tais como acabamos de os descrever, parece que se deve dizer necessàriamente:

1) Que êsse conceito um e imutado representa com verdade objectos diversos como tais. É impossível que os represente todos e cada um por identidade formal. O princípio de identidade, sob a forma do terceiro, equivalente a êle, se opõe de maneira absoluta.

2) Que a relação do conceito representativo aos objectos representados a todos e a cada um, não pode ser senão uma relação de semelhança inferior à identidade.

3) Que, por consequência, as coisas diversas, enquanto diversas, ou as suas próprias diversidades no concreto, assemelham-se entre elas, pois assemelham-se tôdas a uma repreentação comum. Por êste último ponto, é preciso notar que o conceito de ente comum representa as realidades diversas dadas, qualquer que seja, contudo, a origem, a fonte, o princípio ou a razão formal dessa diversidade. São os diversos blocos de realidade, e tais como são, quer dizer, diversos, que, por tôda a sua realidade diversa, assemelham-se entre si suficientemente para serem representados com verdade por um conceito único que se aplica a cada um dêles, sem nada deixar nêles que não seja por êle representado.

4) De onde resulta que todos aquêles que admitem, contra os escotistas, que as diferenças do *ens* são *formaliter ens*, e

portanto, na prática, todos os discípulos de São Tomás deveriam estar de acôrdo para afirmar que essas diferenças, enquanto tais, são entre elas semelhantes, pois são, enquanto tais, representadas com verdade por um só e mesmo conceito, que êle, evidentemente, não os representa a todos e cada um, senão pela simples semelhança. E êle faz a seguinte nota em rodapé: no que se vai seguir, conforme essa maneira de ver, explicaremos êste facto que uma certa diversidade irreductível condiciona o simples semelhante, ao recorrer a esta expressão de forma dialéctica, mas de aparência um tanto paradoxal: *diversa qua diversa sunt similia* (os diversos enquanto diversos são semelhantes). Mas deve ser bem entendido que não damos à partícula *qua* um sentido reduplicativo ou causal; nós a empregaremos apenas no sentido específico ou, se se quer, formal. (Frick — Lógica n.º 86). E o sentido é êste:

A — Uma certa diversidade é condição *sine qua non* da simples semelhança que de outro modo seria a identidade formal.

B — Ela não é a razão formal, sendo dado o sentido da palavra *símiles*, que indica sempre uma relação tendente, não precisamente à de semelhança pura, mas à identidade.

E êle prossegue, então, no texto: "as teses que se vão seguir não têm outro fim senão o de desenvolver êste ponto de vista e esta explicação, antes de tudo crítica, do problema do um e do múltiplo".

C — *Uma explicação metafísica.* Dissemos no começo que êsse conceito de *ens*, em posse do qual nós nos encontramos, exige uma explicação. Tudo o que indicamos a seguir limitar-se-á ùnicamente a pôr coerência em nossos pensamentos; em outros têrmos, a estabelecer dialècticamente quais são as afirmações que é mister fazer, ou é mister abster-se, ao dissertar sôbre êsse dado primeiro do ser, para esclarecer tanto quanto se possa, sem cair em contradições. Mostraremos que a timidez, que impediria de dizer: "as diferenças, como tais, são semelhanças, e a simples semelhança é formalmente um grau de diferença", sob a aparência de uma prudente moderação, não é outra coisa que uma contra-

dição lógica. Nós não teremos ainda alcançado, portanto, a explicação metafísica. Eis a questão que essa explicação deve resolver. A unidade do conceito de ser acomoda-se à diversidade pura e simples de seus inferiores; a aparente anomalia dialéctica é descartada pela noção de semelhança simples, o que é perfeito como solução lógica, mas esta semelhança, esta própria semelhança ou, se se prefere, essa diversidade dada dos sêres, deve ser tomada como um facto sempre misterioso na sua constituição metafísica, enigma fundamental, impossível de desvelar, sem cair imediatamente na contradição. Ou, ao contrário, não se pode descobrir a razão profunda da diversidade, o princípio radical ontológico em virtude do qual o ser se opõe assim a si mesmo, sendo tudo ser, e ser diferente? Pelo facto do conceito de semelhança poder ser considerado lògicamente como primeiro, uma vez dada uma similitude real e indistinta da diferença, que se trata de exprimir por êsse conceito, segue-se que esta similitude real se impõe, ela também, como primeira, e recusa tôda explicação metafísica ulterior, ao menos tôda explicação metafísica que faça apêlo a constitutivos intrínsecos. A única explicação metafísica da semelhança dos sêres diversos consiste, neste caso, em demonstrar qual é a primeira? Qual é a fonte, quer próxima e intrínseca, quer distante e extrínseca, da semelhança real? O problema está colocado e exige uma solução. Na verdade, Descoqs colocou-o não só para a Escolástica, mas para tôda a Filosofia.

Matèticamente podemos oferecer a solução do *áliquid*, da seguinte maneira:

A primeira providência a tomar é que saibamos o que entendemos por *áliquid*, qual é a intencionalidade ao empregar êste têrmo?

Observando etimològicamente, o têrmo é formado de *alius* e *quid*, significando um *quid de outro*, ou um *quid outro*. Portanto, a intencionalidade de nossa mente ao dizer, *áliquid* consiste em afirmar que há um *quid* que distinguimos, porque, desde o momento que é outro que outro, que um têrmo é outro que outro, êle o é distinto do outro em algum *quid*. Então êle é, *áliquid*.

Assim, noèticamente, incluindo todo o desenvolvimento psicológico, podemos dizer que o têrmo *áliquid* refere-se a alguma coisa, ou a algum têrmo que é passível de determinação e de afirmação.

Considerando-se agora, ontològicamente, o *logos de áliquid*, seria aquêle *logos* pertencente a qualquer têrmo que permite essa determinação como *outro que outro*. Conseqüentemente, o conceito de *áliquid* quer referir-se a alguma coisa positiva, afirmativa, e, portanto, a alguma *entitas*.

Em suma, tôda e qualquer *entitas* é *áliquid* também, como tudo o que é *áliquid* é uma *entitas;* por isso, *áliquid* e *entitas* são conceitos transcendentais e convertem-se com o conceito de ente, porque, o que tem *entitas* é algum ser; o que é *áliquid*, é algum ser.

Não podemos, por ex., atribuir êsse *áliquid*, predicar êsse *áliquid* de nada, porque nada não é alguma coisa outra. Nada, não é algo outro, algum outro que se coloca ante outro, porque é nada. Sòmente ao nada relativo, poder-se-ia dizer que é *áliquid*, mas dando-lhe como conteúdo real a referência recusada por êsse nada relativo, que como sabemos, é a recusa de alguma positividade.

A dificuldade proposta por Descoqs de que como é possível que encontro diversos, *áliquid* e portanto, de certo modo, o *mesmo*, é uma dificuldade aparente, porque a diversidade não indica um abismo intransponível, porque os sêres são semelhantes e diferentes e, a diversidade, nunca é absoluta. Apenas indica que pertencem a gêneros remotos que são os mesmos, e não a gêneros próximos, porque se entre um homem e uma pedra há diversidade, há inclusive também muitos pontos de semelhança em gêneros mais longínquos. De forma que, dizer-se, diversidade, não se diz de modo absoluto, a ausência de semelhança.

De maneira que, o facto de dois sêres serem diversos e semelhantes em alguma coisa não implica contradição, como Descoqs parece querer ressaltar.

Agora o facto, então, de que podemos predicar o mesmo

predicado de coisas que são completamente opostas, isto implica apenas no seguinte; porque mesmo as coisas opostas, desde que não sejam contraditórias, em outros tipos de oposição, tem de qualquer forma algo que as analoga, e que as analoga, em última instância, é o serem *áliquid*, serem alguma coisa, porque quando se diz *áliquid*, se diz apenas a propriedade do ser em poder ser alguma coisa outra que outro ser. Esta é a solução, porque não devemos esquecer que *áliquid* é apenas uma propriedade, e converte-se com o ser na mesma lei das conversões das propriedades, e esta é a razão porque essas conversões não podem ser tomadas de modo absoluto, mas sòmente de modo relativo, quer dizer, elas se convertem apenas dentro do que elas dizem que são, se convertem segundo a sua própria essência.

Todo o ser é uma *entitas*, todo ser é *áliquid*, é *res*, todo ser é *veritas*, todo o ser é, enfim, qualquer dos transcendentais estabelecidos, mas êstes distinguem-se qüididativamente, o que revela que o ente enquanto ente pode ser distinguido qüididativamente segundo as suas propriedades, não são a sua essência, mas que constituem predicações necessàrias, como já mostramos, não, porém, a essência, porque a essência do ser é afirmação, positividade, e perduração. Êstes são os elementos que compõem ou expressam pròpriamente a essência do ser. E suas propriedades são os transcendentais.

O ser enquanto o ser pode ser tomado por uma das suas propriedades como *áliquid*, etc. De maneira que o problema não oferece as dificuldades que Descoqs salientou. O problema que surge para êle de que não se pode descobrir a razão profunda da diversidade, o principio radical ontológico em virtude do qual o ser se opõe a si mesmo, sendo tudo ser, êste problema está mal colocado, porque o ser se opõe a si mesmo não enquanto ser; êle não se opõe a si mesmo enquanto *áliquid*, enquanto unidade, enquanto *verum*, apenas êle se opõe a si mesmo segundo o seu modo de ser.

Não há nenhum aspecto misterioso a ser desvelado no referente à diversidade, desde o momento que compreendemos que é semelhante em gêneros mais remotos, e que a diversidade existe

apenas num grau de aproximação à *species specialissima*. Mas, dentro da espécie, há identificação. As diversidades se dão em outros aspectos pertencentes a outros gêneros remotos que podem ser subordinantes, e gêneros próximos, porque sabemos que os gêneros se dividem em suas espécies e essas espécies assumem às vêzes extremos contrários.

Dête modo não há nenhum problema. A razão da heterogeneidade não encontra aqui dificuldade na sua solução. Êle encontra em outros aspectos. Não nesse precisamente que Descoqs quis acentuar. A razão da heterogeneidade encontra-se na própria omnipotência do Ser Supremo. Sem um Ser Omnipotente, que contenha eminencialmente tôdas as possibilidades de ser, não poderia surgir a heterogeneidade. A própria heterogeneidade está afirmando, porque o heterogêneo, o ser um diverso de outro, está afirmando os pontos de convergência, os pontos de similitude, está afirmando, portanto, uma origem. E esta origem só pode ser compreendida na omnipotência absoluta que contém, eminencialmente, tôdas as possibilidades de ser, e as diversas maneiras de o ser apresentar-se são justificadas por êsse poder, desde o momento que esta maneira de ser não contraria e nem pode contrariar, porque desde que elas são, já prova que não contradizem ao ser, elas estão automàticamente contidas eminencialmente no ser e, como tal, são possibilidades que se actualizam, ou não. Os problemas que surgem são outros, não êste; o problema surgido aqui decorre de uma má colocação da questão.

Êste livro foi composto e impresso na
Gráfica e Editôra M I N O X Ltda.
Av. Eng. Armando de A. Pereira, 665
(Jabaquara)
SÃO PAULO